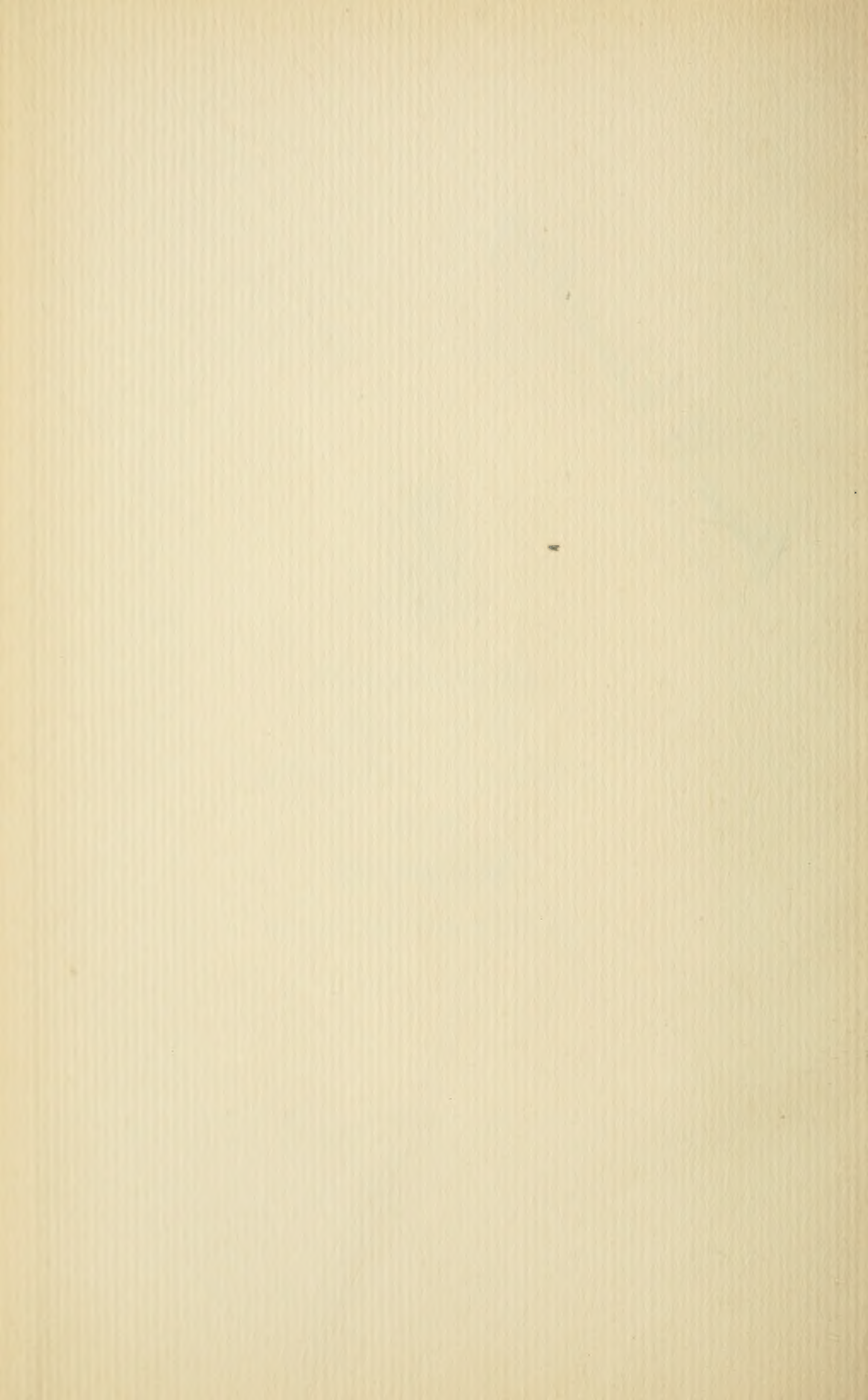
JOSEPH KLAUSNER

GESCHICHTE DER NEUHEBRÄISCHEN LITERATUR

JUEDISCHER VERLAG, BERLIN







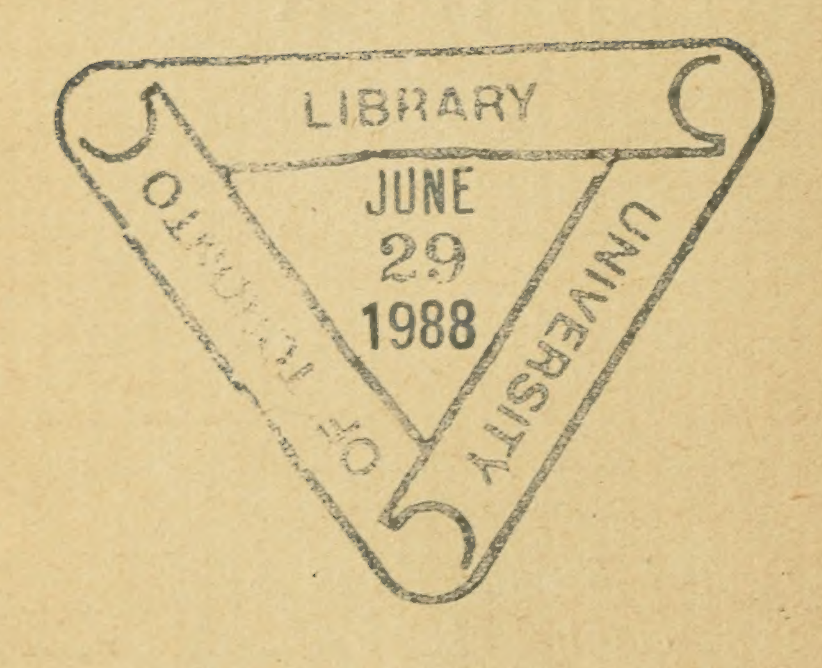
JOSEPH KLAUSNER

GESCHICHTE DER NEUHEBRÄISCHEN LITERATUR

Deutsch herausgegeben von Hans Kohn

1 9 2 1

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN



Druck von Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Einleitung

Die vorliegende Uebertragung der „Geschichte der neuhebräischen Literatur“ von Josef Klausner bildet den ersten Versuch, dem des Hebräischen unkundigen deutschen Leser ein zusammenhängendes Bild der Entwicklung dieser eigenartigen und den meisten unbekannten Literatur zu geben. Daß ein asiatisches, seit vielen Jahrhunderten nach Europa versprengtes und dennoch in einer abgeschlossen-besonderten Welt sich erhaltendes Volk in dem Augenblicke, wo es seine Besondertheit aufzugeben und allgemein europäischen Einflüssen in starkem Maße zugänglich zu werden beginnt, wieder eine Literatur in seiner uralten asiatischen Sprache erzeugt, ist an sich eine merkwürdige Tatsache. Sie wird für uns zu einem eigenartigen Spiegel der europäischen Entwicklung dadurch, daß sich hier an einem seltsam archaisch-einzigartigen Dasein die verschiedenen Strömungen des europäischen Geisteslebens seit Beginn der Aufklärung brechen.

Die Geschichte einer Literatur kann von zweierlei Gesichtspunkten aus dargestellt werden: ästhetisch oder kulturhistorisch. Wir können die Persönlichkeiten der betreffenden Literatur als Individuen herausgreifen und ihre Werke nach einem abstrakt-ästhetischen Maßstabe messen. Oder wir können die Literatur als eine eigenartige Ausdrucksform des allgemeinen Kulturlebens auffassen und in ihr die verschiedenen Strömungen und Tendenzen aufzeigen, die das geistige und wirtschaftliche Leben der bestimmten Epoche und des bestimmten Volkes bestimmen.

Je jünger und je fremder unserem gewöhnlichen Anschauungskreise eine Literatur ist, desto mehr wird der letztere

Gesichtspunkt die Darstellung beherrschen müssen. Eine Geschichte der neuhebräischen Literatur müßte als Hintergrund ein breites Gemälde des gesamten geistigen und wirtschaftlichen Lebens des jüdischen Volkes, seiner Statistik und seiner Dynamik, haben und wir müßten lernen, in den Entwicklungen der Literatur die Spiegelung der verschiedenen Phasen der ökonomischen und kulturellen Entwicklung zu sehen. Gleichzeitig würden vor unseren Augen die zahlreichen Fäden klargelegt werden, die von der neuhebräischen Literatur zur russischen, deutschen und französischen führen. Einen steten Begleiter hat die neuhebräische Literatur in der Literatur in jüdisch-deutscher Sprache, der Sprache, in der der größte Teil des Judentums in dieser Zeit gesprochen und gedacht hat. Die beiden Literaturen sind in der Darstellung nur schwer von einander zu lösen, manche der bedeutendsten Künstler schreiben in beiden Sprachen. Erst auf diesem breiten Untergrunde, unter vollem Verständnis der Eigenart aller Erscheinungen, und eigentlich erst in der letzten vollentwickelten Zeit kann eine rein ästhetische Betrachtung eintreten. Sobald aber Literatur und Sprache das Kindheitstadium ihrer Entwickelung verlassen haben, gilt es mit aller Schärfe und nach allgemein gültigen Maßstäben ästhetische Kritik anzulegen, um nur das Vollwertige gelten und keinen unfruchtbaren Dilettantismus aufkommen zu lassen.

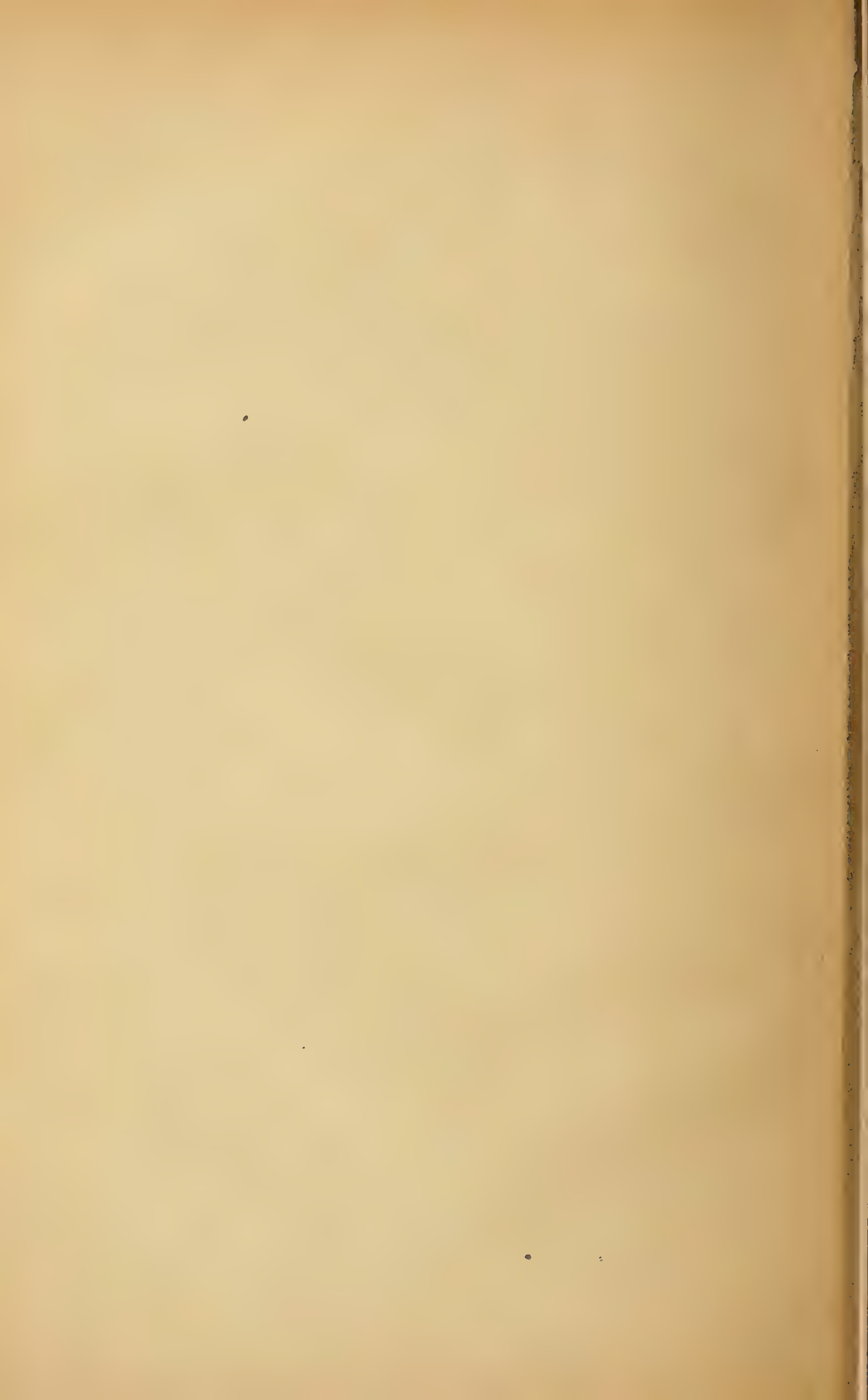
Die neuhebräische Literatur ist noch verhältnismäßig jung. Auf einen kleinen Kreis Gelehrter beschränkt, konnte sie bis in die jüngste Zeit nicht jene Entfaltung finden, die die ungefähr in den gleichen Jahren wieder einsetzenden Literaturen anderer Völker in Mittel- und Osteuropa erfahren haben. Erst in den letzten dreißig Jahren (gleichzeitig mit der Verjüngung und Vertiefung der Dichtung in Deutschland und Frankreich, mit der Ueberwindung des bloßen Epigonentums) erwuchs eine Generation von Dichtern, die auf dem Gebiete der Lyrik und der Erzählung Werke schufen, die als gleichberechtigt neben die Schöpfungen der europäischen Literaturen treten können. Zugleich entstand mit der wachsenden Kenntnis des Hebräischen und mit der Entwicklung eines lebendigen hebräischen nationalen Zentrums in Palästina der hebräischen

Literatur ein Publikum, in dem die Werke der Dichter Nachhall und Wirkung fanden. So ist das Leben der jüngeren Literatur in den letzten Jahren immer reicher, die Zahl ihrer Dichter und Schöpfer immer größer geworden. Sie ist heute bereits dort angelangt, wo zu ihrer Wertung nur noch ästhetische Maßstäbe verwendet werden dürfen, wo der geistige und dichterische Gehalt ihrer Werke ohne jede weitere Voraussetzung verständlich ist; sie ist eine europäische Literatur.

Den Weg, den sie gegangen ist, schildert Klausners Buch. Auf geringem Raume, daher nirgendwo in die Tiefen des Hintergrundes dringend, gibt es doch ein klares Bild der Tendenzen und Strömungen in der neuhebräischen Literatur, ihrer Rolle im Leben des jüdischen Volkes und zeichnet ihre hervorragendsten Persönlichkeiten in vollen und abgerundeten Bildern. Daher erscheint es mir wohlgeeignet, den deutschen Lesern eine erste Einführung in die Geschichte der neuhebräischen Literatur zu geben.

Der Uebersetzung liegt die zweite vermehrte und veränderte Ausgabe (Odessa 1912) des ursprünglich russisch geschriebenen Werkes zu Grunde. Zur Vervollständigung wurde auch die im Vorjahre in Palästina erschienene hebräische Ausgabe und der Aufsatz Dr. Klausners über die neuhebräische Literatur im Sammelbuch „Otetschestwo" (Petrograd 1916) herangezogen. Außerdem habe ich durch kleine Einfügungen und Anmerkungen die Brauchbarkeit des Buches zu erhöhen gesucht. Von der Uebersetzung der von Klausner mitgeteilten Gedichtproben mußte ich absehen. Ich zog eine Weglassung oder eine Umschreibung in Prosa einer verwässernden oder banalen Uebersetzung vor. Bei der ganzen Arbeit der Uebersetzung und Redigierung dieses Buches leistete mir mein lieber Freund Hugo Knöpfmacher wertvolle Hilfe; die Uebersetzung ist ebenso sein wie mein Werk.

H. K.



ERSTES KAPITEL

Die althebräische und die neuhebräische Literatur

(Einleitung.)

Die verschiedenen Perioden der nach-biblischen Literatur. — Mischna und Gemara. — Die mittelalterliche Literatur; Ibn-Gabirol. Halewi, Ibn-Esra. — Geistliche und weltliche Literatur. — Emmanuel von Rom. — Die rabbinische Literatur des 15.—18. Jahrhunderts. — Der Beginn der neuen Ära.

DIE hebräische Sprache hörte vor ungefähr 2000 Jahren auf, die Umgangssprache des ganzen jüdischen Volkes zu sein, d. i. lange vor dem vollständigen Abschluß der biblischen Periode. Zur Zeit des zweiten Tempels war sie noch Umgangssprache, aber ausschließlich bei den Gelehrten. Diese „Gelehrtensprache" (leschon chachamim) unterscheidet sich bereits wesentlich von der biblischen Sprache (leschon thorah), obwohl erstere nur eine neue Stufe der Entwicklung letzterer ist. Die hebräische Sprache des zweiten Tempels hat sich durch neue Formen in der Wortbildungslehre und Syntax bereichert und eine Menge Wörter aus dem Aramäischen, Griechischen und Lateinischen entlehnt. In dieser Sprache, welche die Philologen bereits „neuhebräisch" nennen, ist die ganze Mischna geschrieben, die „Sprüche der Väter" (Pirke Aboth) und viele poetische Sprüche im Talmud und Midrasch, (z. B. die herrlichen Sprüche Bar Kapparas). Wie schon oben gesagt wurde, war das Hebräische noch teilweise Umgangssprache während der ganzen Zeit des zweiten Tempels. So war es sogar bis zur Beendigung der Mischna (ungefähr im 3. Jahrhundert n. Chr.). Vom 4. Jahrhundert an hört es endgiltig auf, Umgangssprache zu sein. Der die Mischna an Umfang weit übertreffende Teil des Talmuds, die sog. „Gemara" ist schon im palästinensisch-aramäischen Dialekte geschrieben. Im übrigen erwies sich der Einfluß der hebräischen Sprache auf diesen Dialekt als so stark, daß die Sprache der Gemara (besonders der Jerusalemer) ruhig ebenso sehr als hebräisch wie als syrisch angesehen werden kann: sie ist eine Mischung des Syrischen und des Hebräischen. Das

liegt daran, daß, obwohl die hebräische Sprache aufhörte, Umgangssprache zu sein, sie doch nie aufhörte, eine lebendige Sprache zu sein. Zu keiner Zeit konnte man sie mit der neulateinischen vergleichen. Zu gleicher Zeit, als das Lateinische im Mittelalter nur die Angelegenheit der Gelehrten, Philosophen und Theologen war, drang die hebräische Sprache dank der Verpflichtung jedes Juden, Bibel zu lernen, auf unmerkliche Art in das jüdische Volk, beeinflußte alle seine Vorstellungen, seine Art, seine Gedanken auszudrücken, mit einem Worte, sie legte ein unverwischbares Siegel auf alle Werke seines Geistes und seiner Rede. Eine Sprache, die einen derartigen Einfluß auf das gesamte Volk besitzt, kann im Grunde nicht als tote betrachtet werden. Eine eigenartige, aber dem Einflusse neuer Richtungen unterliegende Literatur in dieser Sprache hat nie aufgehört zu leben und sich zu entwickeln. Sie geriet oft in eine Verfallszeit, aber gleich hiernach erstand sie wieder in noch größerem Glanze. So sehen wir zum Beispiel, daß im XI. Jahrhundert, nachdem im Verlauf von vier Jahrhunderten (vom VI. bis zum X. n. Chr. G.) die aramäische Sprache, wie es schien, endgiltig über die hebräische gesiegt hatte und die hebräische Literatur überhaupt völlig erschöpft war, eine neue und sehr stolze Blüte der hebräischen Dichtkunst im arabischen Spanien unter dem Einfluß der dem Hebräischen verwandten semitischen Sprache der Araber beginnt. Wem wären die Namen Salomo-ibn-Gabirol, Jehuda Halewi und der Brüder ibn-Esra unbekannt, dieses „Dreigestirnes“, das Heine so schön in seinem wundervollen „Romanzero“ besungen hat. Wir bemerken nur, daß Jehuda Halewi und ibn-Gabirol nicht nur unsterbliche Verse, voll von Liebe für Zion und Sehnsucht nach der alten Heimat und der vergangenen Größe, geschrieben haben, nicht bloß Gedichte religiösen und nationalen Charakters, sondern auch rein weltliche Lieder, die die bezaubernde Wonne der spanischen Natur besangen, die Schönheit der Frauen und die Reize der Liebe, mit aller Glut orientalischer Phantasie und mit aller Helle und allem Farbenreichtum, der einer östlichen Sprache eigen ist. Und Moses ibn — Esra schrieb sogar vorzugsweise weltliche Gedichte. Das Gleiche kann man wenig später in den Schöpfungen der italienisch-jüdischen Dichter

bemerken; ihre poetischen Werke sind zum größten Teil weltlich und nicht religiös. So kann z. B. das bekannte Werk Emmanuels aus Rom (1270-1330), des Freundes Dantes, „Machberoth Emmanuel“ mit seinen zeitweilig frivolen Beschreibungen von Frauen, weiblicher Schönheit und weiblicher Zügellosigkeit sogar mit Boccaccios „Dekamerone“ wetteifern und sein „Hölle und Paradies“ („Hatthopheth wehaeden“) steht stellenweise der „Göttlichen Komödie“ des von ihm beweinten großen Alighieri nicht nach. Die hebräische Sprache lebte wieder auf, bereicherte sich mit neuen Wörtern und Formen, wurde ungewöhnlich geschmeidig und plastisch in dichterischen und genau und ausdrucksvoll in philosophischen Werken. Ihre Literatur befreite sich vollständig von dem engen Rahmen der Liturgie und Scholastik. Es erscheinen hebräische Übersetzungen des Aristoteles, Plato, verschiedener griechischer und arabischer historischer und poetischer Werke. Es bildet sich eine ganze philosophische Terminologie, und die rein-poetische, konkrete und bildhafte Sprache der Bibel wird bereichert durch alle möglichen abstrakten Begriffe und Ausdrücke. Kann man eine solche sich unaufhörlich entwickelnde und stetig sich durch Worte und literarische Schöpfungen bereichernde nationale Sprache eines lebenden Volkes für eine tote und gottesdienstlich-liturgische halten? Wenn das Leben einer Sprache in der darin geschaffenen Literatur und in dem Einflusse, den diese Sprache und diese Literatur auf die Art des Denkens und auf die Bildung des Weltbildes eines bestimmten Volkes ausüben, beruht, dann war die hebräische Sprache niemals tot und konnte es nicht sein: das jüdische Volk empfand immer das lebende und unlösbare Band, das zwischen all seinem kulturellen Leben und dieser sogenannt toten Sprache bestand. Das fühlte das ganze Volk, und nicht bloß die Gelehrten und Theologen, die allein sich des Lateinischen bedienten. Im Verlaufe des ganzen Mittelalters fühlten sich die Juden verschiedener Länder, verschiedene Sprachen redend, als **ein** Volk; in welcher anderen Sprache, wenn nicht hebräisch, konnten sie einer mit dem andern in briefliche und sogar **mündliche** Beziehungen treten? Wir werden weiter unten sehen, daß auch gegenwärtig die

Wiedergeburt der hebräischen Sprache in der Literatur und in der lebenden Rede nicht ein Gegenstand des Luxus für einen unbedeutenden Teil der Intelligenz ist, sondern eine dringende Notwendigkeit für das ganze nationale Judentum.

Seit dem 15. Jahrhundert, nach der Vertreibung der Juden aus Spanien, beginnt die hebräische Literatur wieder zu verfallen. Bis zu dieser Zeit waren die Juden noch nicht im Ghetto eingesperrt. Sie erlernten die allgemeinen Wissenschaften, bekleideten wichtige Staatsämter, kannten die Sprachen der Völker, in deren Mitte sie lebten, und die hebräische Sprache und Literatur blühten. Dies beweist die Unhaltbarkeit der Meinung derer, die behaupten, daß nur äußerer Druck das Judentum erhalten habe und nur die Isoliertheit und nationale Abgeschlossenheit die Entwicklung einer jüdisch nationalen Literatur ermöglichen. Wir haben gesehen, daß außerhalb des Ghettos in der freien Luft des arabischen Spaniens jüdische Dichtung, Philosophie und Theologie blühten. Aber im abgesperrten und stickigen Ghetto bleicht und welkt alles. Die ausgestoßenen und gewaltsam isolierten Juden werfen sich mit Eifer auf das Studium des einzig ihnen gebliebenen Buches, des Talmuds, der durch die Weite und Vielseitigkeit seines Inhalts imstande war, ihrem Verstande (durch die Halacha) wie ihrem Herzen (durch die Hagada) jede ersehnte Nahrung zu bieten. Diese ausschließliche Beschäftigung mit nur einem mehr oder weniger religiösen Buch verengte natürlich den geistigen Gesichtskreis des Juden, die jüdische Poesie wurde rein religiös, Kasuistik trat an die Stelle der Philosophie und die hebräisch-aramäische Mischsprache verdrängte fast völlig die Sprache der Bibel, der Mischna und der spanisch-jüdischen Literatur*. Die jüdische Religion, so rein sie ihrem Wesen nach ist, wurde

---

* Dennoch gibt es sogar im 16.-18. Jahrhundert noch freiere Dichter und Denker in Israel; es sind dies spaniolische Juden in Italien und Holland. Sie schreiben vor allem Dramen, ihr bedeutendster ist Moses Chaim Luzzatto, 1707-1747, ein Kabbalist und eine der interessantesten Figuren seiner Zeit, der im Besitz europäischer Bildung — als erster wieder nach Emmanuel von Rom — Momente der allgemeinen Literatur in

durch kabbalistische und andere mystische Träumereien verdunkelt, in denen oft viel Poesie und ein tiefer philosophischer Sinn verborgen lag, der Aberglauben jedoch überwog. Das Zeremonialgesetz wurde allmächtig im Leben des Juden, und obwohl in diesem Zeremonialgesetz nicht wenig lebendige Poesie lag und es durchtränkt war von geschichtlichen, die Seele erweckenden Erinnerungen, so hat es doch das freie jüdische Schaffen gelähmt, denn es hat den Juden an Händen und Füßen gebunden und nicht geduldet, daß er in die Welt Gottes freier blicke und den Staub der Jahrhunderte von sich schüttle.

In diesem Zustande befand sich das Judentum, die jüdische Sprache und Literatur am Ende des 18. Jahrhunderts, — als die Juden zuerst das Wehen eines neuen Geistes fühlten, als der Kampf um die Freiheit der Persönlichkeit und gegen Jahrhunderte alte Vorurteile auch die Mauern des dunklen Ghettos ein wenig zu erschüttern begannen. Seine Einwohner fühlten sich ebensogleich frei — und ohne langes Sinnen begannen sie die Mauern zu brechen, um die Strahlen der Sonne in ihre dunklen Zellen dringen zu lassen. Aber ihre der Sonne entwöhnten Augen ertrugen nicht das helle Licht, das sich nun über ihr dunkles und mit Bitternis erfülltes Leben ergoß, und wenn sie nicht von diesem vorübergehenden und trügerischen Licht völlig erblindet sind, so danken sie dies dem wohltätigen Einfluß der neuhebräischen Literatur*.

---

die hebräische einführt. Er ist in seinen Dichtungen ohne nationale Färbung, ganz Europäer seiner Zeit und schreibt eine rein biblische Sprache. Von ihm beeinflußt, aber nationaler ist Franko da Mendes (s. später).

* Schon vor der Berliner Aufklärung begann eine ähnliche Bewegung in Litauen unter dem Einfluß des Gaon Jlja von Wilna. Aber sie stand noch ganz auf dem Boden der Tradition und die weltliche Wissenschaft war ihr ein Teil und eine Stütze der Religion. Es erschienen vor allem naturwissenschaftliche und mathematische Werke, 1797 auch eine Enzyklopädie, die Kabbala und Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu verbinden suchte. Das Haupt dieser ersten Wilnaer Haskala war Baruch Schick (Scklowski), dessen erste Bücher 1777 erschienen.

ZWEITES KAPITEL

Die Anfänge der neuhebräischen Literatur in Deutschland, Oesterreich und Italien

Die Aufklärung. — Die Wiedergeburt des neuhebräischen Stiles. — Die „Meassfim": M. Mendelssohn, J. Euchel, Ben-Seew. — N. Wessely. Sein Kampf mit der Orthodoxie. Seine „Lobgesänge". — D. Franko-Mendes. — Die neuhebräische Literatur in Oesterreich: S. J. Rapoport, N. Krochmal, J. Erter, M. Letteris. — Die neuhebräische Literatur in Italien: S. D. Luzatto und seine Weltanschauung. Die Dichterin Morporgo.

ALS in Deutschland die Aufklärung unter den Juden begann, kam den Führern dieser Bewegung, unter denen einer der bekannte Philosoph Mendelssohn war, gar nicht die Frage, in welcher Sprache sollen wir denn die Aufklärung unter den Juden verbreiten? Sie hielten es für ganz selbstverständlich, daß die Aufklärungsliteratur in der allgemeinen Sprache der Juden abgefaßt sein müsse, im Althebräischen, u. zw. im alten Hebräisch, der Sprache der Propheten. Hier stoßen wir auf eine sehr seltsame und auf den ersten Blick unerklärliche Erscheinung. Statt die unterbrochene Entwicklung der neuhebräischen Sprache der Mischna und der spanisch-jüdischen Literatur fortzusetzen, kehrten unsere Schriftsteller am Ende des 18. Jahrhunderts zur primitiven, rein dichterischen Sprache der Bibel zurück, die für die neue, reale und vielseitige Literatur ungeeignet war. Aber sie bestach besonders durch ihre poetische Kraft. Die trockene barbarische Sprache der rabbinischen Kasuistik stieß sie ab und flößte ihnen Abneigung ein, und so verfielen sie in ihrem Streben nach einer weicheren und schöneren Sprache in das entgegengesetzte Extrem. Und als Reaktion unterdrückten sie jede nachbiblische Entwicklung der hebräischen Sprache und kehrten zur Sprache Jesajas und Hiobs zurück. Aber außer der Suche nach einem Gegengewicht gegen die Sprache der Kasuisten leitete sie noch ein anderes Bestreben. Sie sahen in den Propheten, diesen flammenden Kämpfern für die Freiheit der Persönlichkeit und heftigen

Feinden des leeren Formalismus und der toten Zeremonien, die kräftigste Gegenwehr gegen Obskurantismus und fanatische Beschränktheit. Die Frische und Intensivität des jugendlichen Gefühls, das sich so unmittelbar im Hohen Liede ergießt, die idyllische Ruhe und stille Liebe zum Ackerbau und zum Dorfleben, von denen das unnachahmliche Buch Ruth durchdrungen ist, die bezaubernden Berichte von Königen, großen Volksführern, Gesetzgebern und Propheten, all dies mußte neues Leben in die „ausgedörrten Gebeine" flößen und die Herzen der Jugend, die nur den Talmud und seine Gebräuche kannte, mit kühnen Gedanken von irdischem Glück und von den Wonnen eines neuen, besseren Lebens erfüllen . . . Die hebräische Sprache war tot, aber sie lebte ja in den Propheten, in den wunderbaren biblischen Erzählungen, und das Lesen neuer Bücher modernen Gehaltes in derselben Sprache erweckte die Illusion einer modernen und völlig lebenden Sprache, die den Zielen diente, die zum Teile auch die Propheten angestrebt hatten. Wieder bemerkt man einen wesentlichen Unterschied zwischen der hebräischen und lateinischen Sprache. Diese hielt dem neuen Geiste in Literatur und Philosophie nicht stand, das Ende des 18. Jahrhunderts, die Periode der Aufklärung, gab ihr den Todesstoß, die hebräische Sprache dagegen ist gerade damals zum Leben erwacht, hat sich europäisiert und verjüngt. Denn beim Lateinischen gab es keinen geschichtlichen Zusammenhang mehr mit seinem Volke, während die hebräische Sprache mit unzerreißbaren Banden an die so lebendige jüdische Nation geknüpft ist.

Den Beginn der neuen Aera für die hebräische Literatur zählt man vom Jahre 1785, als das erste Heft der ersten periodischen Veröffentlichung „Hameassef" (Das Sammelwerk) erschien, an dem auch der alte Moses Mendelssohn beteiligt war. Das Ziel dieser Zeitschrift war gleichzeitig die Verbreitung der Aufklärung unter den Juden und die Entwicklung der hebräischen Sprache*, besser gesagt, des literarischen

---

* Es hieß im Programm des Meassef: „Um allen Völkern die Schönheit der Sprache der Bibel zu zeigen."

Geschmackes und Stiles. Einer der tätigsten Redakteure und Mitarbeiter des „Hameassef" war der Biograph Mendelssohns, Isaak Euchel (1756—1804). In seinen Aufsätzen verspottete er nicht selten die Vorurteile und geißelte den unschönen Aberglauben, der sich in die jüdische Religion eingeschlichen hatte. Er behauptete insbesondere, daß die reine Religion zu den Bestrebungen der Aufklärung und Wissenschaft nicht im Widerspruche stehe. Das Gleiche finden wir in den gelehrten Artikeln von Baruch Lindau (1757—1849), der eine Naturgeschichte in hebräischer Sprache schrieb (Sullam Hatewa. Die Leiter der Natur) und Mordechai Levisohns, der Professor in Upsala und Leibarzt des schwedischen Königs Gustav III. war und 1797 in Hamburg starb. Zu den ständigen Mitarbeitern des „Hameassef" muß man noch Jehuda Leib Ben-Seew (1764—1811), den Verfasser der verbreitetsten Grammatik „Talmud loschon ibri" (Lehrgebäude der hebräischen Sprache), ferner Isaak Satanow (1732—1803) u. a. zählen. Aber der hervorragendste Mitarbeiter des Sammelwerks wie überhaupt der talentierteste unter den damaligen Schriftstellern war Naftali Herz (Hartwig) Weisel oder Wessely (1725—1825) ein Freund Mendelssohns, der mehrere Schriften zur Erziehung der jüdischen Jugend im Geiste der Aufklärung verfaßte, für die er schweren Verfolgungen seitens der fanatischen Orthodoxen ausgesetzt war. Er ist auch als der Autor mehrerer sehr interessanter Bücher zur hebräischen Philologie (Gan Naul „Der verbogene Garten" (1765) und als der Hauptmitarbeiter an der Herausgabe einer neuen, den Anforderungen der Gegenwart mehr entsprechenden deutschen Bibelübersetzung bekannt, die mit einem Kommentar und Einleitungen in hebräischer Sprache versehen war. Diese Uebersetzung, die er gemeinsam mit Mendelssohn und einer ganzen Plejade von jüngeren Gelehrten (S. Dubno, Ben — Seew, J. Brill u. a.) abfaßte, bewirkte unter der damaligen Jugend einen Umschwung im Verständnis der Schönheiten der Bibel und der Reize der hebräischen Sprache. Zugleich gab sie den Juden, die damals keine andere Sprache außer Hebräisch kannten, und im jüdisch-deutschen Jargon sprachen, die Möglichkeit,

sich die reine deutsche Sprache anzueignen*. Auf diese Weise lernten viele dank der „toten“ hebräischen Sprache die lebende deutsche. Und dies nicht nur in Deutschland. Auch in Rußland kann man nicht wenig Juden finden, die ihre Kenntnis der russischen Sprache dem russisch-hebräischen Wörterbuche O. N. Steinbergs verdanken... Die Orthodoxen fühlten, daß diese Uebersetzung die Jugend vom „Pfade der Wahrheit“ abspenstig mache, indem sie sie von der Kasuistik wegführte und ihr die Möglichkeit gab, sich gründlich mit bei weitem nicht orthodoxen Anschauungen bekannt zu machen, und schlugen deswegen Alarm. Der aufgeklärte, wenn auch tiefreligiöse Weisel bekämpfte sie mannhaft und ohne Schwäche in seinen Broschüren „Worte des Friedens und der Wahrheit“ (Diwrej schalom weemeth 1782), und die Jugend sah in ihm ihren geliebten Lehrer. Aber noch beliebter und populärer wurde er durch seine hervorragende Dichtung „Preislieder“ (Schirej tiphereth, 1789—1802). Dies ist eine Art „Mosiade“: sie beschreibt das Leben des ersten großen jüdischen Gesetzgebers, den Auszug aus Aegypten und die Wanderung in der Wüste des Sinaj. Im Wesen ist diese Dichtung nur eine Umschreibung des Fünfbuches im Geiste des damals herrschenden Pseudo-Klassizismus und man fühlt in ihr stark den Einfluß der „Messiade“ Klopstocks. Heute erscheint sie uns langweilig wie die Messiade selbst, aber ebenso wie der heute wenig gelesene Klopstock der Vater der neuen deutschen Dichtkunst wurde, so muß auch Weisel als der Begründer der neuhebräischen Poesie angesehen werden. Seine klangvollen Verse, die vorbildliche, reiche hebräische Sprache waren eine neue, noch nicht dagewesene Erscheinung in der damals verarmten jüdischen Literatur, die nur Ueberfluß hatte an religiösen Hymnen, ohne Ideengehalt und barbarisch in Form und Stil.

Unter den Mitarbeitern des „Meassef“ befand sich auch ein Dramatiker David Franko-Mendes (1713—1792), ein

---

* Die Uebersetzung erschien sehr allmählich, zuerst Mendelssohns Pentateuchübersetzung, Berlin 1780-82, die Gesamtbibel erst durch Moses Landau, Prag 1833-37.

Sefarde und Marannensprößling aus Amsterdam. Er ist der Verfasser von „Ataljas Strafe“ (Gemul Athaljah), einer Nachahmung von Racines „Athalie“, und einer ganzen Reihe von Lebensbeschreibungen mittelalterlicher spanisch-portugiesischer Leuchten des Judentums. Die Allseitigkeit der geistigen Interessen der Juden aller Länder zeigte sich schon bei den ersten Vorkämpfern der Wiedergeburt der neuhebräischen Sprache und Literatur.

Etwas später als in Deutschland beginnt die Entwicklung der neuhebräischen Literatur in Oesterreich, besonders in Galizien. Dort wirkt der sehr bedeutende Gelehrte und Rabbiner Salomo Jehuda Rapoport (1790—1867), der Vater der sogenannten Wissenschaft des Judentums, d. i. der wissenschaftlichen Untersuchungen zur jüdischen Geschichte, Philologie und Philosophie. Den Talmud und seine Kommentare, die man lange Zeit als über jeder menschlichen Kritik stehend, als die einzige wichtige Wissenschaft angesehen hatte, vertauschte man mit historisch-kritischen Untersuchungen des alten Schrifttums. Man sammelte ein reiches wissenschaftliches Material, unterzog es genauer wissenschaftlicher Kritik und erklärte die Bedeutung aller möglichen religiösen Lehren und Gebräuche. Auch Rapoport bereitete durch eine Serie seiner schönen, von tiefer Bildung zeugenden Biographien mittelalterlicher jüdischer Gelehrter und Dichter (Eliezar Hakalir, Gaon Saadja, Nathan von Rom u. a.) alle jene bedeutenden wissenschaftlichen Arbeiten Josts, Zunzens, Geigers u. a. vor, dank welcher wieder Grätz imstande war, seine vielbändige jüdische Geschichte zu schreiben.

Fast gleichzeitig mit Rapoport lebte in Galizien ein noch bedeutenderer Gelehrter und tiefer Denker, Nachman Krochmal, 1785—1840, der Autor des „Führers der Irrenden unserer Zeit“ (Moreh nebuchej haseman). Dieses grundlegende Buch enthält eine Philosophie der jüdischen Geschichte. Der Verfasser ist Hegelianer und er sieht, wie Hegel in der ganzen Geschichte der Menschheit, auch in der jüdischen Geschichte den berühmten Hegelschen Dreiweg, der sich einigemal im Leben des sich ständig aus seiner eigenen Asche verjüngenden Volksphönixes wiederholt

hat. Als endgiltiges Ziel der Geschichte Israels verkündet Krochmal, im Einklang mit den Sprüchen Deuterojesajas und mit der Religionsphilosophie Jehuda Halewis den Gedanken der „Mission Israels". Die Zerstreuung des jüdischen Volkes hat als Ziel die Verbreitung des ethischen Monotheismus, und die Quelle des Leidens dieses Volkes hat ihren Grund darin, daß die Menschheit noch nicht die Höhe der sittlichen Forderungen der Propheten und ihrer Nachfolger (Hillel, Akiba, Maimonides usw.) erreicht hat. Erst wenn überall der reine Monotheismus durchdringen wird, dessen Grundlage und Endziel die absolute Gerechtigkeit ist, dann erst wird die Mission des jüdischen Volkes erfüllt sein, dann kommt das Ende seiner Leiden und Zerstreuung: die messianische Zeit bricht an. Diese philosophische Konzeption übte einen großen Einfluß auf das Judentum des 19. Jahrhunderts, besonders im Westen, aus. Dieses Buch wird mit Recht für einen bedeutenden Beitrag zur jüdischen Literatur gehalten, und obwohl einige Teile schon veraltet sind, wird es noch gerne von allen gelesen, die sich für jüdische Geschichte und Philosophie interessieren. Die Anschauungen Krochmals sind ungewöhnlich tief und originell und verbreiten viel Licht über die dunkelsten Fragen der jüdischen Geschichte und Wissenschaft. Niemand hat tiefer in die Geheimnisse des geistigen, außerstaatlichen Wesens des jüdischen Volkes hineingeleuchtet als er. Halb als Publizist und halb als Belletrist muß der begabteste galizische Schriftsteller Isaak Erter (1792—1851) angesehen werden. Er schrieb im ganzen ein Dutzend Artikel und Skizzen; aber wieviel Scharfsinn, wieviel Lebenswahrheit ist in diesen wenigen Seiten enthalten. Alles, was er schrieb, atmet unverfälschten Humor, der selten in Unwillen umschlägt, wie oft aber fühlt man dafür in seinen Skizzen das Lächeln unter Tränen! Viel an Erter erinnert einerseits an den alten Lukian, andererseits an seinen Zeit- und Stammesgenossen Börne. Er geißelt schonungslos den Aberglauben, er verspottet die chassidischen Wundertäter. Wie ein Prophet wettert er gegen alle Mucker und Scheinheiligen, die glauben, daß die Erfüllung äußerlicher Gebote allein genüge, um ein Recht zu haben, sich herzlos und voll Verachtung seinen Nächsten gegenüber

zu benehmen. Er ereifert sich gegen die kabbalistischen Auswüchse, die unter dem Einfluß des Druckes und der Finsternis an der jüdischen Religion entstanden waren, er geißelt die geschickten Zauberkunststücke der „Zadikim", die Angelo- und Dämonologie der Kabbalistik, so fremd dem wirklichen Judentum. Er greift auch die kasuistischen Rabbinen an, die versteinerten jüdischen Quasigelehrten, die jüdischen Gemeindegewaltigen und Vorsteher. Und dies ist in einer reizvollen, rein biblischen Sprache geschrieben, die durch Schmiegsamkeit, Grazie und Scharfsinn alles übertrifft, was bis Erter in der neubelebten Sprache der Propheten geschrieben worden war. Man kann sich schwer vorstellen, welchen tiefen Eindruck sein Buch „Der Beobachter des Hauses Jsrael" (Hazofeh l'beth Israel) auf die studierende jüdische Jugend gemacht hat. Zum erstenmal wurden ihr die Augen geöffnet für die Geschwüre und Wunden des nationalen Organismus, zum erstenmal fühlte sie, daß außerhalb des Ghettos eine Umwertung aller Werte, ein Umbau allen traditionellen Gesellschaftsaufbaues, des jüdischen wie nichtjüdischen, vor sich ging, ein Wechsel der Anschauungen, Meinungen und Lebensziele. Die Orthoxen merkten selbstverständlich, daß dieses Buch die Autorität der alten Traditionen erschüttern könnte, und darum verboten sie ihren Kindern das Buch des „gottlosen" Erter, verbrannten es und bestraften einen jeden strenge, der der Häresie verdächtig war. Aber „verbotene Früchte schmecken süß" und nichts hat vielleicht so sehr die Verbreitung der Werke Erters gefördert als diese Verbote und Verfolgungen.

Erter hatte einen sehr talentierten Mitkämpfer, der ihn um ganze 40 Jahre überlebte. Es war dies J. H. Schorr (1814—1895), der gemeinsam mit Erter das Jahrbuch „Hechaluz" (Der Pionier) begründete und es nach dessen Tode durch viele Jahrzehnte weiter redigierte. Schorr war außerordentlich begabt, unabhängig und kühn, ja fast allzukühn in seinen Urteilen, und gelehrt. Er betrieb aber nicht Wissenschaft um der Wissenschaft willen, sondern er behielt immer die allgemeinen Tendenzen und Lebensfragen im Auge. Er wendete sich gemeinsam mit Nachman Krochmal kühn gegen die ver-

alteten Teile des Talmunds und schonte selbst die Bibel nicht, an der er sich einige Verbesserungen zu machen gestattete. In die chinesische Mauer war eine Bresche geschlagen, vielleicht allzubreit für jene Zeit...

All diese „Stürmer und Dränger“ ahnten auch nicht, daß vielleicht Sturm und Unwetter die Juden von neuem ins Ghetto jagen könnte, das dann infolge der Breschen nicht mehr imstande sein würde, sie zu beschützen.

Die galizische neuhebräische Literatur hatte damals außer eine Menge kleinerer Dichter auch einen etwas hervorragenderen Poeten. Dies war Dr. Meir Letteris (1807—1871). Er wurde vor allem bekannt durch seine Übersetzungen der biblichen Dramen Racines, eine ziemlich gelungene hebräische Umarbeitung des Faust, dem er den jüdischen Feuergeist und Ketzer des II. Jahrhunderts nach Chr. Elischa ben Abua, der Acher genannt wird, zugrunde legt, und eine schöne Übertragung der „Hebräischen Melodien“ Byrons, und inbesonders durch eine originelle tief-lyrische nationale Dichtung „die gurrende Taube“, die noch heute viele jüdische Leser auswendig wissen und zu der es eine schwermütig-sanfte, herzzerreißende Melodie gibt. In ihr wird das jüdische Volk mit einer Taube verglichen, die aus ihrem Neste verscheucht nirgends Ruhe findet und es erklingen schon zionistische Töne, Sehnsucht nach der Heimat.

Alle diese galizischen Schriftsteller und Gelehrten arbeiteten an den jährlichen Veröffentlichungen des Schalom Hakohen (Kerem Chemed, Der Weinberg der Pracht 1833—1842), Schorrs (Hechaluz) und Blumenfelds („Ozar Nechmad“, Der glänzende Schatz) mit, die alle gewissermaßen eine Fortsetzung des „Meassef“ waren, aber eine ernstere und mehr wissenschaftliche Richtung hatten. An den letzteren beiden Jahrbüchern nahm auch der berühmte Reformrabbiner Abraham Geiger teil*.

An den „Bikkure haithim“ (Die Kritik der Zeiten) arbeitete

---

* Ueber die galizische Haskala: M. Weißberg: Die Aufklärungsliteratur in Galizien 1898.

auch ein hervorragender italienischer Jude mit, vielleicht der begabteste und interessanteste unter allen bis jetzt aufgezählten Gelehrten und Schriftstellern. Es ist dies Samuel David Luzzatto (1800—1865), Professor in Padua und Begründer des italienischen Rabbinerseminars. Wir dürften seine Bedeutung nicht übertreiben, wenn wir sagen, daß er einer der größten Juden des 19. Jahrhunderts gewesen ist. Es gibt kein Gebiet jüdischen Denkens und Schaffens, auf das nicht Luzzatto einen ungeheueren Einfluß ausgeübt hätte. Die jüdische Philologie, Dichtkunst, Religionsphilosophie, Archäologie und Geschichte — in allen diesen Gebieten ist er gleicherweise berühmt, und um jedes von ihnen hat er unbestreitbare Verdienste. Luzzatto war in vielen Beziehungen ein echter Sohn seiner Zeit. Aber dabei ist er im allgemeinen allen jüdischen Schriftstellern um ein halbes Jahrhundert vorausgewesen. Er lebte zur Zeit der Reaktion gegen den Pseudo-Klassizismus und Rationalismus des 18. Jahrhunderts und er hatte sich die Weltanschauung der besten seiner Zeitgenossen ganz zu eigen gemacht. Darum bekämpfte er so energisch die rationalistische Auslegung der Bibel und wendete sich so heftig gegen Schorrs Verbesserungen wie auch gegen das respektlose Verhalten Josts, des ersten Historikers des Judentums (des Lehrers und Vorläufers Grätzens) gegenüber den geschichtlichen Angaben der Bibel und des Talmuds. Er wendete sich sogar gegen den berühmten mittelalterlichen Philosophen Maimonides, indem er zum erstenmal in hebräischer Sprache den wahren Gedanken aussprach, daß Religion und Wissenschaft, die Maimonides versöhnen und vereinigen wollte, ihrem Wesen nach unversöhnbar und unvereinbar seien, da die Quelle der Religion Glaube und Gefühl, die Quelle der Wissenschaft aber Erkenntnis und Verstand sei. Religion kann man nicht wissen, ebensowenig wie man Wissenschaft glauben kann. Nur das durch die Erfahrung Bezeugte oder logisch Bewiesene kann man als vollständig wissenschaftlich ansehen, aber der Glaube bedarf nicht des Bezeugten und Bewiesenen. Außerdem trat Luzzatto gegen Maimonides noch deswegen auf, weil er Judentum mit Hellenentum, Moses mit Aristoteles versöhnen wollte. Nach Luzzattos Ansicht stellen

Hellenismus und Judentum zwei entgegengesetzte, sich ewig bekämpfende Prinzipien dar. Das Judentum ist auf das Gefühl von Recht und Gerechtigkeit, auf Güte und Selbstverleugnung gegründet, der Hellenismus dagegen auf das Schönheitsgefühl, auf Sinnlichkeit und Rationalismus. „Die Wissenschaften machen uns nicht glücklicher“, sagt Luzzatto, „nur die höchste Moral kann der Gesellschaft das wahre innere Glück geben, aber diese Moral findet sich nicht bei Aristoteles, sondern bei den Propheten, von denen auch das Christentum seine Moral entliehen hat.“ Er ist Nationalist und sogar Anhänger der Tradition, aber nicht als religiöser Fanatiker, sondern weil er in den jüdischen Zeremonien viel Poesie und Gefühl fand und in der jüdischen Antike ein ganzes System höchster Moral, das nach seiner Meinung das wiedererwachende Hellenentum zu zerstören trachte und das zu beschützen und zu erhalten das Judentum allein berufen sei. Es ist etwas vom Geiste seiner Zeitgenossen Thomas Carlyle oder John Ruskin in seiner Stellung zur Religion. Er liebt in ihr nicht den Dogmatismus, sondern ihre Poesie und ihren großen ethischen Hintergrund. Nur darum ist ihm die Vernichtung der Dogmen und Zeremonien nicht erwünscht; sie sind der Docht, durch den das Licht der Nächstenliebe leuchten kann. Der Docht für sich allein ist etwas Wertloses, aber ohne ihn wird weder Licht noch Feuer sein. Er ist tiefgläubig wie z. B. seine Zeitgenossen Chateaubriand und Lamennais, aber ohne die Sentimentalität des einen und das rhetorische Pathos des andern. Er übersetzt und kommentiert die Bibel, gräbt in Bibliotheken die Handschriften der alten spanisch-jüdischen Dichter aus und versieht sie einleitend mit überaus wertvollen Erläuterungen und Einführungen. Sein Lieblingsdichter war der ihm geistig verwandte Jehuda Halewi, über dessen Gedichte wir schon oben gesprochen haben, und der in seiner philosophischen Abhandlung „Kusari“ ebenfalls behauptet, daß die Grundlage des Judentums Gefühl und Moral, nicht aber Dogmatismus und Rationalismus sei. Interessant ist, daß Luzzatto vor allem die zionistischen Gedichte Halewis herausgab und daß er in seinen kürzlich veröffentlichten Briefen von der schrittweisen Besiedlung Palästinas mit Ackerbauern wie von etwas sehr Erwünschtem und viel Verheißendem

spricht. Es gibt Gedichte in seiner „lieblichen Harfe“ (Kinnor naim), die von einem begeisterten Zionisten der Gegenwart geschrieben sein könnten. Das ist noch ein — im Grunde überflüssiger — Beweis, für die von den meisten Zionisten vertretene Meinung, daß der Antisemitismus nur den Anstoß zur weiteren Entwicklung des Zionismus gegeben, die Palästinaidee aber in den Herzen der besten Juden schon lange vor den Pogromen und der antisemitischen Hetze gelebt habe: ein freier Jude im freien Italien war fünfzig Jahre vor Herzl Zionist.

Unter den jüdischen Schriftstellern in Italien wären noch zu erwähnen: Isaak J. Reggio (1784—1855), der Verfasser zahlreicher Werke über Kabbala und Religionsphilosophie, und Efraim Luzzatto, ein nicht unbegabter hebräischer Dichter. Bemerkenswert ist, daß die italienische Judenheit auch in der Person Rachel Morporgos (1790—1870), der CousineLuzzattos, eine neuhebräische Dichterin besaß. Eines ihrer Gedichte hat der bekannte österreichische Dichter Ludwig August Frankel ins Deutsche übertragen*. Und noch heute schreiben nicht nur in Galizien, von dessen Dichtern und Schriftstellern wir noch oft zu sprechen haben werden, sondern auch in Italien in hebräischer Sprache so bedeutende Gelehrte wie der unlängst verstorbene Victorio Castiglione, der Herausgeber einer hebräischen Schrift über Bibel und Darwinismus (Peer haadam, 1894), der viele hebräische Aufsätze zur Philosophie, Philologie und Theorie der Literatur veröffentlicht hat, Humbert Cassuto, Dante Lattes u. A. Hebräisch schrieben auch der Paduer Rabbiner Professor Egud Loli, der Dichter Josef Almanzi u. A. Alle diese waren Schüler Luzzattos, und kein anderer Name, vielleicht ausgenommen den Namen Smolenskis, wird in der damaligen jüdischen Jugend mit größerer Ehrfurcht genannt, als der Name dieses großen italienischen Juden.

---

* Die Uebersetzung findet sich mit einer Biographie der Morpurgo in den „Sonntagsblättern“ 1847, Nro. 23.

DRITTES KAPITEL

Die Anfänge der neuhebräischen Literatur in Russland

Das russisch-jüdische „Dreigestirn": J. B. Lewinsohn und der Kampf mit den religiösen Vorurteilen; M. A. Ginzburg und die Verbreitung der allgemein menschlichen Wissenschaften; A. B. Lebensohn und die philosophierende Lyrik — Michael Lebensohn als Dichter der reinen Kunst. — Seine Dichtungen. — Seine erotischen Gedichte. — J. L. Gordon: „David und Michal" und „David und Barsilai." — A. Mapu: „Ahawath Zion" und „Aschmath Schomron". — Der Widerschein des Modernen im Alten.

ETWAS später als in Oesterreich und Italien erwachte die neuhebräische Literatur in Rußland, in dem Lande, dessen hebräische Schriftsteller heute die erste Rolle in dieser Literatur spielen. Die ersten hebräischen Werke erschienen in Rußland in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts. Der Einfluß der Aufklärung unter den deutschen Juden und die oben erwähnte deutsche Bibelübersetzung, die auch den russischen Juden dank des Umstandes, daß sie im deutsch-jüdischen Jargon sprechen, mehr oder weniger zugänglich war (die Kommentare, die diese Uebersetzung begleiteten, waren, wie oben gesagt, in hebräischer Sprache) macht sich bei den Werken der ersten drei hervorragenden neuhebräischen Schriftsteller sehr bemerkbar, deren literarische Tätigkeit fast ganz in die Regierungszeit Nikolaus I. fällt. Dieses Dreigestirn besteht aus dem Gelehrten und Publizisten J. B. Lewinsohn, dem Publizisten und Satiriker M. A. Ginzburg und dem Dichter A. B. Lebensohn (bekannt unter seinem Pseudonym Adam Hakohen.)

Isaak Bär Lewinsohn aus dem kleinen wolhynischen Städtchen Kremenetz (1788—1860) spielte eine sehr bedeutende Rolle nicht nur in der neuhebräischen Literatur, sondern auch in der Geschichte der Verbreitung der Aufklärung unter den russischen Juden. Zu Beginn des vorigen Jahrhunderts, als Lewinsohn seine literarische Laufbahn begann, entbehrten die russischen Juden noch selbst der allerelementarsten allgemeinmenschlichen Kenntnisse und waren so lichtscheu, daß sie die

Wissenschaften und sogar die bloße Kenntnis einer lebendigen Sprache als etwas für einen Juden sehr Gefährliches ansahen. Sie fürchteten, daß die neuen Ideen ihre Kinder vom Studium des Talmuds abwendig machen und sie vom „Pfade der Wahrheit" entfernen könnten. Aber nicht nur von fremden Sprachen wollten sie nichts hören, auch die eigene hebräische Sprache durfte man damals nicht als weltliche Sprache mit wissenschaftlich-bearbeiteter Grammatik und neuer weltlicher Literatur lehren. Sie hielten die althebräische Sprache und ihre theologische Literatur für heilig und sie blickten auf die neuhebräische Sprache wie auf eine Profanierung der alten und auf ihre neue Literatur wie auf eine Pflanzstätte ketzerischer, unjüdischer Ideen. Wie seltsam, ja sogar unglaublich es erscheinen mag, es ist doch eine Tatsache, daß die frommen Juden all die verfolgten, die die hebräische Grammatik lehrten und sogar die, die sich viel mit der Bibel beschäftigten. Wir haben schon gesehen, daß die deutschen und österreichischen neuhebräischen Schriftsteller in poetischen Schriften und geißelnden Enthüllungen ein Gegengewicht gegen die mittelalterliche Kasuistik gefunden zu haben meinten. Dies ist der Grund, warum sowohl die Bibel als auch die neue biblische Sprache für etwas den rechtgläubigen Juden völlig Unerlaubtes zu gelten begannen. Außer diesen Vorurteilen brachten die Juden noch andere aus dem Ghetto mit. Da es im Mittelalter den Juden verboten war, sich mit Ackerbau zu beschäftigen und ihnen im Ghetto überhaupt nur zwei erlaubte Beschäftigungen übrig geblieben waren — Handel und Talmud, — verbreitete sich im Volke die seltsame Anschauung, daß die landwirtschaftliche Arbeit etwas den Söhnen des von „Gott auserwählten Volkes" Unangemessenes und daß die Beschäftigung mit einem Handwerk ebenfalls für einen Juden entwürdigend sei. Gegen alle diese Vorurteile trat Lewinsohn mit allen Waffen seiner bedeutenden talmudischen und weltlichen Bildung auf. Da die damaligen Juden allein von theologischen Büchern lebten und ihre Vorurteile auf die Aussprüche der Autoren dieser Bücher gründeten, hielt es Lewinsohn für das Vernünftigste, sie mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen. Er führte aus dem Talmud, Midrasch und der mittelalterlichen

theologischen Literatur eine ungeheuere Menge von Zitaten und Hinweisen ins Treffen, welche mit größter Klarheit zeigten, daß die Kenntnis von Sprachen und Wissenschaften nicht nur keine Sünde, sondern sogar eine Pflicht jedes Juden sei, der das Wesen seiner Religion verstehen und sich von der Richtigkeit ihrer Grundlage nüberzeugen wolle. Er wies auch darauf hin, daß selbst die Talmudisten verschiedene Wissenschaften gekannt und viel von griechischen und römischen Philosophen und Aerzten gelernt hatten. Ackerbau und Handarbeit waren im Talmud und in der späteren Literatur oft rühmend hervorgehoben, und was das Handwerk betrifft, so war der berühmte Rabbi Jochanaan ein Schuster, Rabbi Izchak Hanapacha, wie schon sein Beiname besagt, ein Schmied (nappach heißt hebräisch Schmied) usw. Die Bücher Lewinsohns „Theudah-beisrael" (Ein Zeugnis in Israel) und „Beth-Jehuda" (Das Haus Juda) sind sehr populär geschrieben. Er breitet vor den Lesern ein Bild der geschichtlichen Entwickelung der jüdischen Gebote und Gebräuche, gleichzeitig mit einem Bilde der politischen und materiellen Lage Israels in den verschiedenen historischen Epochen aus und auf diese Art wird es klar, was von den jüdischen Gebräuchen für wirklich wesentlich und wichtig vom religiösen und kulturgeschichtlichen Standpunkt angesehen werden soll und was bloß Ballast ist, zufällige Ablagerung des Mittelalters, Golusblüten. Seine Bücher haben keinen offensiven Charakter. Er greift nicht die Religion an, er verteidigt die neuen Aufklärungsbestrebungen. Darum hatten seine Werke einen solchen Erfolg sogar unter den tiefgläubigen, aber nicht fanatischen Juden. Sie wenden sich nicht gegen etwas wirklich Wesentliches in der jüdischen Religion. Nur mit dem kabbalistischen Aberglauben und den chassidischen Wunderrabbis kämpft er mit den Waffen des unsterblichen Erter, mit satirischen Gedichten und Skizzen. Alles, was er für wesentlich und jüdisch hält, ist ihm heilig, und darum unantastbar. — Und er bewies nicht nur den fanatischen Juden die Notwendigkeit der europäischen Kultur und der Annäherung an die Christen, er verteidigte auch die Juden gegen die Angriffe engherziger und fanatischer Christen. Man muß bedenken, daß er unter der Regierung Nikolaus I.

lebte und wirkte, als die russische Regierung die Juden noch fast überhaupt nicht kannte, die Gegner und Feinde aber sogar zahlreicher und erbitterter waren als jetzt. Sie griffen nicht so sehr die Juden an als das Judentum. Und gegen diese Angriffe auf den Talmud, gegen dieses endlose Vorwerfen aller sieben Todsünden tritt er in einigen sehr klug und gewissenhaft verfaßten Werken wie „Jerubabel“ und „Efes Damim“ (kein Blut!) auf. Letzteres handelt von der bekannten, unsinnigen Verleumdung, daß die Juden Christenblut für rituelle Zwecke gebrauchen, und wurde mehrmals ins Russische, Deutsche und Englische übersetzt. Lewinsohn spielte eine sehr bedeutende Rolle bei der Ausarbeitung der Gesetze Nikolaus I. betreffs der jüdischen Schulen und der Zensur für hebräische Bücher, doch ist hier nicht der Ort davon zu handeln. Wir wollen uns auch nicht mit seinen teils sehr wertvollen, aber teils auch sehr gewagten philologischen Forschungen beschäftigen, die er in seinen Büchern „Beth haozar“ (Das Schatzhaus der hebräischen Sprache) und „Ohale Sem“ (Die Zelte Sems) niedergelegt hat.

Der zweite neuhebräische Schriftsteller, der fast einen nicht geringern Einfluß auf die Entwicklung der jüdischen Massen und einen noch größeren auf die Entwicklung der hebräischen Literatur nahm, ist ein gebürtiger Wilnaer, Mordechai Aaron Ginzburg (1795—1846). Er hielt sich nicht an ein so strenges System in der Verbreitung der Aufklärung wie Lewinsohn, hatte auch nicht dessen Bildung, aber er war ein lebendigerer und vielseitigerer Publizist. Er schrieb in hebräischer Sprache über alles: über die Geographie Palästinas, die Samaritaner, die Franzosen in Rußland (1812), über die Notwendigkeit, die jüdischen Schulen (Chedarim) zu reformieren, er übersetzte Zschokkes Novellen, die nichts mit dem Judentum gemeinsam haben, gleichzeitig aber auch für jeden Juden wichtige historische Dokumente wie „Die Gesandtschaft Philons von Alexandrien bei Kaiser Caligula“, er schrieb eine sehr sachlich zusammengestellte kurze „Geschichte Rußlands“, die erste in ihrer Art in hebräischer Sprache, und er veröffentlichte den ersten Band einer ziemlich verbreiteten „Allgemeinen Geschichte“, ebenfalls eine bis zu dieser Zeit

in der jüdischen Literatur noch nicht dagewesene Erscheinung. Er ließ sich von der Regel leiten: „Jage nicht die Finsternis, das ist eine vergebliche Arbeit; bringe nach und nach Licht und die Finsternis wird von selbst verschwinden." Er verstand, daß es genügen werde, die jüdische Jugend mit der Geschichte des Landes und des Volkes, in dessen Mitte die Juden leben, bekannt zu machen, um in ihnen den Wunsch zu erwecken, die Sprache dieses Landes und dieses Volkes zu erlernen, daß es nur darauf ankomme, den jüdischen Talmudisten mit der Weltgeschichte bekannt zu machen, damit er einsehe, daß der Talmud und seine Kommentatoren nicht der Anfang und das Ende aller Wissenschaften, nicht das Alpha und das Omega menschlicher Weisheit seien. Und er täuschte sich nicht. Wie sehr auch die Fanatiker in der Jugend den Wissensdurst und das Streben nach Licht zu ertöten suchten, es gelang ihnen nicht. Die Bücher Ginzburgs, ebenso wie die Erters und Lewinsohns stahlen sich in alle Chederim, in alle Jeschiboth, in alle Beth Hamidrasch (Synagogen), wo immer nur die jüdische Jugend lernte. Etwas Junges und Frisches wehte aus diesen kleinen, neuartigen Büchlein — und die Unzulänglichkeit der alten Folianten trat von selbst zu Tage . . . In seiner autobiographischen Skizze „Abieser" zeichnet Ginzburg ein sehr scharfes Bild jener veralteten Sitten der damaligen Judenheit, die einen so schädlichen Einfluß auf die Erziehung der Kinder in Haus und Schule übten. Er fühlte, daß die Stunde gekommen sei für eine Umwälzung im Judentum von Grund aus, daß die neuhebräischen Schriftsteller, die Vorkämpfer der Aufklärung, bald von der Verteidigung zum Angriff übergehen werden. Aber vorher war es notwendig den Boden zu verbessern, den Geschmack des jüdischen Lesers zu veredeln, sein Herz für alles empfänglich zu machen, was das Leben schöner und voller macht. Aber das war nur möglich durch die neue, junge, wie ein Quell sprudelnde Poesie, die den Juden so lieb gewesen und im Laufe der letzten Jahrhunderte so entartet war. Und die neuen Dichter fanden sich. Sie gossen neues Leben in die Herzen der jüdischen Jugend und schufen der neuhebräischen Literatur feste Grund-

lagen, die von nun an nicht mehr ein bloßes Mittel zur Verbreitung der Aufklärung sein wird, sondern ein nationales Besitztum, ein notwendiges Eigentum der jüdischen Nation, ohne das sie als solche undenkbar ist.

Einen von diesen Dichtern haben wir schon genannt, es ist Abraham Bär Lebensohn (Adam Hakohen), aus dem Wilnaer Gouvernement gebürtig. Er verbrachte seine ersten Jahre in Wilna, anfänglich in Gesellschaft des oben erwähnten Ginzburg und später im Kreise einer ganzen Plejade von Dichtern und Schriftstellern, die an sich seinen gewichtigen Einfluß erfuhren. (Er wurde 1794 geboren und starb in hohem Alter 1878). Er war ein Dichter von Gottes Gnaden, stark und tief, aber leider wenig gebildet. Er begann sich mit der sogenannten weltlichen Literatur erst zu befassen, als er bereits seine erste Jugend überschritten hatte, und er erlernte nie, in einer europäischen Sprache frei zu lesen. Es ist noch sehr zweifelhaft, ob das innere Erleben allein überhaupt irgend einem Dichter genügen könne, aber ein Dichter, der den besten Teil seines Lebens beim Studium einer trockenen theologischen Weisheit vergeudet hat, bedarf dringend einer solchen ästhetischen Bildung, die ihn von Kasuistik und Philosophie ablenke. Und gerade diese Bildung hat er nicht genossen. Darum liegt in seinen Gedichten soviel Doktrinarismus, der das lebendige, unmittelbare dichterische Gefühl parallelisiert. Sein tief lyrisches, die Seele erschütterndes Gedicht „Das Mitleiden“ (Hachemla) ist nichts anderes als ein unaufhörliches Stöhnen, ein furchtbares und heftiges Wehklagen aus schwer leidendem Herzen ausgestoßen, das zerrissen wird durch das unendliche und vielfältige, immer und überall das Menschengeschlecht verfolgende Weltleid. Ueberall sieht er Tod, Zerstörung, Vernichtung. Er fühlt die Leere und Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens, das Vergängliche und das Trügerische menschlichen Glückes, die Begrenztheit und Unsicherheit unseres Erkenntnisvermögens und all dies drückt er in mächtigen und reichen Versen aus, die in einer ungewöhnlich reinen und fehlerlos richtigen biblischen Sprache geschrieben sind. Die bilderreiche und konkrete Sprache wurde unter seiner Feder zu einer Sprache, die so wie irgend eine andere

fähig war, die feinsten poetischen und philosophischen Abstraktionen darzustellen. Noch heute, wo die Sujets der Lebensohnschen Gedichte bereits recht veraltet sind, wird man nicht ohne tiefe Erregung solche Gedichte lesen wie z. B. „Der Optimist und der Pessimist“ (Hamithionen wehameschorer), in dem, wie bei unserm Dichter zu erwarten ist, der Teil, der die Schattenseiten des menschlichen Lebens behandelt, bei weitem den übertrifft, der auf das Glück der Welt und die Vernünftigkeit alles Seienden verweist . . . Sehr volkstümlich würde auch sein „Lied des Bettlers“ (Dal Mebin), wo der Vorzug der Armut vor dem Reichtum dargetan wird: die Ruhe des Gemüts, die heilsame Wirkung der Handarbeit usf. Dieses Gedicht wurde lange in vielen litauischen Städten gesungen, und jeder, der die hebräische Literatur kannte, wußte es auswendig.

A. B. Lebensohn beschäftigte sich am allermeisten mit abstrakten philosophisch-poetischen Fragen, und er berührte fast nie in seinen dichterischen Werken die Fragen des damaligen jüdischen Lebens. In den vierziger und fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts war dies sehr gefährlich: die Orthodoxen waren damals zu stark. Erst im Jahre 1860, als er bereits im vorgeschrittenen Alter war, gibt er sein allegorisches Drama „Wahrheit und Glauben“ (Emeth weemunah), in dem er die religiösen Vorurteile und den religiösen Fanatismus einerseits, die Sittenlosigkeit, die sich hinter der religiösen Maske verbirgt, andererseits, scharf geißelt. Der Hauptheld dieses Dramas ist Ziweon (Der Heuchler), ein jüdischer Tartüffe, der zu allen Vorzügen des Molièreschen Helden noch eine spezifisch jüdische Eigenschaft an sich trägt, die sinnlose Kasuistik, die sich auf verdrehte Aussprüche jüdischer theologischer Bücher gründet. Er greift auch die heilige Einfalt der jüdischen Masse (Hanon) an, die sich von jedem Ziweon nasführen läßt. Dieses Buch ging damals in die Welt hinaus, als, wie wir unten sehen, auch ohne es nicht wenige Bücher enthüllenden Charakters erschienen waren. Aber die Gedichte Lebensohns, die schon 1850 erschienen waren, erregten ungeachtet ihres auf den ersten Blick harmlosen Inhalts heftige Erregung im Lager der Orthodoxen. In dieser Zeit hatte sich

noch niemand zu einer Neueinführung entschlossen; aber die Fanatiker fühlten, daß die Verse, die so viel und so hartnäckig von der Bedeutung der Wissenschaften sprachen und sich erkühnten, sie auf eine Stufe mit der Religion zu stellen, die Grundlagen des Dogmatismus selbst untergruben. Sie sind um so gefährlicher, als sie nicht nur auf den Verstand wirken, sondern auch auf das Herz, auf das Gefühl der Jugend. Die Gefühle der studierenden jüdischen Jugend entflammt zu haben, ist das ganze Verdienst Lebensohns des Vaters. Aber bedeutend nachhaltiger, stärker und tiefer wirkte in dieser Beziehung sein Sohn und Schüler Michael Josef Lebensohn (1828—1852).

Dieser fast geniale hebräische Dichter starb im 24. Jahre seines kurzen, leidensreichen Lebens. In den letzten Jahren seines Lebens, das ist in den ersten Jahren seines Schaffens, litt er schon an Schwindsucht, jener verhängnisvollen Krankheit, die ihn sobald ins Grab brachte. Er verfügte gerade über das, was seinem Vater fehlte, über eine vortreffliche ästhetische und philosophische Bildung. Er beherrschte vollkommen die deutsche Sprache und Schiller war sein Lieblingsdichter. Er hatte in Berlin die Vorlesungen Schellings über Naturphilosophie gehört und daselbst auch den berühmten jüdischen Gelehrten Leopold Zunz kennen gelernt, der ihn auch auf Vorwürfe aus der jüdischen Geschichte hinwies, die der geniale Jüngling in der Folge so schön verwertete. Drei Büchlein hat uns Lebensohn, der Sohn, hinterlassen: „Die Zerstörung Trojas" („Harissuth Troja"), eine schöne hebräische Uebersetzung der Teile der „Aeneide", in denen von dem hölzernen Pferde erzählt wird, das den Anlaß zur Zerstörung der Residenz des Priamus bildete; die „Zionslieder" (Schirej bath Zion), sechs Dichtungen, deren Vorwürfe aus der antiken und mittelalterlichen Geschichte der Juden entlehnt sind und endlich die „Zionsharfe" (Kinnov bath Zion) eine Sammlung seiner kleinen Gedichte, die nach seinem Tode von seinem greisen Vater herausgegeben wurden, der ihn um viele Jahre überlebte. Diese dem Umfange nach kleinen Büchlein, besonders das zweite und dritte, enthalten ganze Schatzkammern neuhebräischer Poesien. Wie oben gesagt, besteht das Buch „Schirei bath Zion" aus sechs

schichtlichen Dichtungen; die erste von ihnen trägt den Namen „Salomon und der Prediger". Wie bekannt schreibt die Tradition Salomon dem Weisen nicht nur das Hohe Lied, sondern auch das Buch des Predigers zu. Der Gegensatz zwischen dem Hohenlied, diesem Hymnus der Liebe und Schönheit, der den Höhepunkt seines zärtlichen Liebessehnens in dem lusttrunkenen Ausruf findet: „Wie lieb und süß bist du, o Liebe mit deinen Wonnen," und zwischen dem Buche des Predigers, das voll ist von dumpfer Enttäuschung und unfruchtbarem Skeptizismus, das seinen Höhepunkt erreicht in dem grauenhaften Ausruf: „Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles ist eitel!" und in dem ewig wiederholten düstern „Wer weiß es?" — dieser krasse, unüberbrückbare Gegensatz nahm den jungen Dichter gefangen und er schrieb das oben erwähnte Gedicht. In seinem ersten Teile sehen wir Salomo jung, glücklich, voll von Wünschen und Leidenschaften. Er liebt die Hirtin Sulamith, und seine Liebe zu ihr und ihrer Schönheit vermischt sich in seiner jungen Seele mit der wunderbaren Natur, die sich in all ihrer königlichen Schönheit zu den Füßen des Libanon und Hermon ausbreitet. Zugleich mit dem ersten Kusse entringt sich aus dem übervollen Glücke der mächtigen und zärtlichen Brust des königlichen Jünglings sein erstes Lied: das unsterbliche „Lied der Lieder". — Er glaubt nicht an das Böse im Menschen, er glaubt nicht an die Bitterkeit und die Tränen des Kummers. „Kann es einen Tod geben, kann es Kummer und Wunschesqual geben, wenn er mit seiner Geliebten die glücklichsten Sterblichen auf der Erde sind?" — In diesen Worten, die die optimistische Richtung des Jünglings charakterisieren, verbirgt sich bereits der Keim des künftigen Pessimismus. Salomo ist nicht nur glücklich, er ist auch weise. In seiner Jugend macht seine Weisheit ihn glücklich, aber im Alter ist sie der unversiegbare Quell seelischer Leiden. Die Klugheit zerstörte seinen Glauben, es bleibt nur das eine schreckliche „Wer weiß es?" Die Klugheit entwickelt in Salomo den Hang zur Analyse und Selbstzerfleischung und dem erlag die Unmittelbarkeit seines Gefühls. Er glaubt nicht mehr an die Liebe, die Schönheit hat für ihn ihren Zauber verloren. Diese herrlichen Augen, was

sind sie weiter als Nerven und Adern? Dieses wunderbare Rot der Wangen, was ist es anders, als Fasern, vom Blute besudelt? Rosen, Lilien, Maiglöckchen sind für ihn nichts mehr als schöne Fäulnis, blühender Tod. Die Seele ist vielleicht ein besonders verwickelter Mechanismus aus toter Materie und Tugend und Laster hängen nur von den Veränderungen eines Nerven, von den Abströmungen nur eines Tropfen Blutes ab... Diese Gedankengänge führen den weisen königlichen Greis zu dem düstern Ausruf: „Eitelkeit der Eitelkeiten!" den einleitenden Worten des Buches des Predigers. Und doch beschließt er den Prediger mit völlig anderen Worten: „Der Weisheit letzter Schluß ist: fürchte Gott und halte seine Gebote, denn darin besteht der ganze Mensch." Und der Dichter entwirft ein fesselndes Bild der göttlichen Offenbarung, wie der König von neuem den allerlösenden Glauben findet, der ihm das Glück zurückbringt. Dieser Schluß ist, wie man berichtet, eine Zutat des Vaters selbst oder auf seinen Einfluß hin, der die dichterische Idee der religiösen Anschauung seiner Zeit zum Opfer brachte.*

Wir wollen uns ausführlicher noch bei einer bemerkenswerten Dichtung biblischen Inhalts aufhalten: „Jael und Sisra." Der Heerführer von Hazor, Sisra, erlitt eine vollständige Niederlage und flieht vom Schlachtfelde, verfolgt von der siegreichen Führerin Israels, der Prophetin Debora. Er tritt in das Zelt Jaels und erbittet Rast und Wasser. Jael erkennt den Feind ihres Volkes und sinnt Böses. Sie setzt ihm Milch statt Wasser vor und er dankt ihr tief erschüttert und preist sie und nennt sie seinen Rettungsengel. Aber das Antlitz Jaels verfinstert sich, die Lobsprüche und Lobpreisungen erschrecken sie; sie weiß, wie wenig sie sie verdient. Meisterhaft malt der Dichter diesen zermarternden Kampf in der Seele des edlen und guten, aber sein Volk glühend liebenden jungen Weibes. Wie? den Schlafenden, der dir ruhig sein

---

* Dieser hervorragende Vorwurf wurde in jüngerer Zeit von dem russisch-jüdischen Dichter S. Frug (gestorben 1916) behandelt, der Salomons Leben mit der ruhigen Weisheit seiner Sprüche abschließen läßt.

Leben anvertraut, den Gast, der dich lobt und preist, willst du erschlagen? Verletzen die Heiligkeit des Gastrechts, hinterlistig und treubrüchig werden? Aber in ihr entbrennt ein furchtbarer Haß gegen den Bedrücker ihres Volkes. Wieviel Leben ihrer Brüder hat er zerstört, wie hat er sie bedrückt und bedrängt! Würde er am Leben bleiben, so wird er ohne Zweifel Rache nehmen für die Niederlage und das Blut ihrer Brüder wird wieder von seinen Händen fließen . . . Da ruft sie zum Geist des Todes: „Komm aus der Tiefe der Unterwelt und erfülle mein Herz mit dem Stachel der Schlange. Hülle mich in einen blutigen Mantel und statt des Menschenherzens gib mir ein steinernes Herz.“ — Und sie nimmt den Hammer... Aber in das Zimmer Sisras eingetreten, hört sie, wie er im Schlafe von ihr phantasiert und sie seinen Rettungsengel heißt. Noch ein Schwanken, aber nur für einen Augenblick. Die Liebe zum Volke behält die Oberhand und Sisra, ohne voll zu erwachen, starb unter dem Hammer... Aber sterbend vermochte er noch zu stammeln: „Jael, du mein Engel, Engel des Todes.“ . . . Jael hört das und entsetzt sich. Der Ausbruch des Heroismus ist vorbei. Jael ist wieder ein demütiges, reines junges Weib, das vor dem begangenen Verbrechen zurückschaudert. Sie hört von Ferne das Jubeln der Menge, die Freude des eigenen Volkes, das siegreich vom Schlachtfelde heimkehrt, aber die Freude ist fremd ihrem Herzen. „Wehe“ ruft Jael aus, „dieses Jubeln ist nicht meines: nicht einen Feind habe ich im Kampfe erschlagen, sondern einen Menschen, der friedlich bei mir Gastfreundschaft gesucht hat.“ Plötzlich sieht sie die Prophetin De' ora, die sich ihr lärmend nähert „mit einem wogenden Meer von Menschen und Stimmen.“ Und Jael hört, wie sie ihren Namen preist und segnet, wie im großartigen Deboraliede die Heldentat Jaels verherrlicht wird. Und das beruhigt sie. „Volkes Stimme ist Gottes Stimme.“ Durch den Mund der Prophetin und des Volkes segnet sie Gott selbst; das Volk ist glücklich; wie sollte sie sich nicht freuen?

Michael Lebensohn besang auch das tragische Ende des größten jüdischen Dichters des Mittelalters Jehuda Halewi, der nachdem er ins heilige Land gezogen war, in das ihn seine

feurige Seele nach vieljährigem Schmachten gezogen und nachdem er seine unsterbliche Zionide gesungen hatte, dem Schwerte eines grausamen Sarazenen zum Opfer fiel. Der Dichter schildert, wie Jehuda Halewi das Heilige Land mit seinen bitteren Tränen benetzt, wie er von seinen großen Stammesbrüdern träumt, die einst in diesem Lande gelebt haben: von den Propheten und Gesetzgebern, von dem Psalmensänger und dem Weisen auf dem Königsthron. Alle diese großen Toten blicken auf aus ihren leeren Augenhöhlen, strecken ihm ihre Knochenhände entgegen, und er schaut eine visionäre Erscheinung. — Da berührt ihn plötzlich eine lebende Hand, die Hand des Mörders. . . . Der Sänger der Zionide, versunken in seine wunderbare Vision, weiß nicht, ob ihm dies im Schlaf oder im Wachen widerfährt:

„. . Eh' die Erscheinung dem Auge entschwunden,
Da fühlt Zions Sänger vom Dolch sich bedroht,
Das Leben entflohen aus blutenden Wunden
Und er weiß es im Traum, sein Los ist der Tod.

Und keiner beweint ihn. Im Schlafe durchstoßen
Verscheidet der Sänger. Die Menge der Toten,
Sie empfangen ihn freundlich, die Heiligen, die Großen
In die Schar der begeisterten Kämpfer für Gott." *

Das dritte Büchlein Michael Lebensohns „Kinnor bath Zion", enthält, wie schon oben erwähnt, eine große Anzahl kleinerer Gedichte, darunter viele Uebersetzungen aus Horaz, Virgil, Goethe, Schiller, Alfieri u. A. Die eigenen Gedichte besingen Natur und Liebe und beweinen die freudlose Jugend des Dichters. Der arme 22jährige Jüngling schrieb seine besten Gedichte auf dem Totenbette in Berlin, fern von Verwandten und Freunden. Aehnlich wie Heine hat er seine zarte, bezaubernde Stimme aus der „Matratzengruft" ertönen lassen. Und von welch tiefem Schmerz sind die meisten seiner Gedichte durchdrungen. Michael Lebensohn ist kein weinerlicher Melancholiker, und kein finsterer Pessimist. Er

* Ins Deutsche wurde das ganze Buch „Schirei bat Zion" von O. N. Steinberg übertragen unter dem Titel „Michael Lebensohns Israelitische Gesänge" (Wilna 1859, 2. Aufl. 1902.)

will nicht sterben, er liebt das Leben und dürstet danach, er sucht es, aber es ist ihm vergiftet: „Verflucht ist der Tod, verflucht auch das Leben!“ ruft er aus. Und wie sehr er den Genuß liebte, wie stark und unmitttelbar und voll zügelloser Leidenschaft seine Gefühle waren, können wir aus seinen zahlreichen erotischen Gedichten ersehen. Wenn man sie liest, erstaunt man unwillkürlich, wie eine angeblich „tote“ Sprache so stark und schön, mit so lebendigem Ausdruck und solcher Farbigkeit des Stiles die zartesten, rein modernen Abschattungen der Liebe und der erotischen Leidenschaft wiedergeben kann. In dieser Beziehung übertrifft Michael Lebensohn nicht nur alle seine Vorgänger und Zeitgenossen, sondern auch von unseren neueren Dichtern kann fast nur Tschernichowsky allein den Vergleich mit ihm aushalten.

Wir bemerken noch, daß unter den Gedichten Lebensohns des Jüngeren eins mit ziemlich ausgesprochener zionistischer Tendenz ist. Der Dichter fragt den „abgebrochenen Zweig“ (Dalijah nidachad), die Wellen, den Regen und Sturm, die unaufhörlich hierhin und dorthin wiegen, stoßen und werfen, wieso und weshalb er keine Ruhe findet, und der Zweig antwortet: „Darum, weil ich losgerissen bin vom Mutterboden, von jenem mächtigen Baume fern im Osten, der mir allein Leben und Ruhe geben kann . . .“

Ein Freund des jüngeren und ein Schüler des älteren Lebensohn war J e h u d a L e i b G o r d o n, einer der bedeutendsten jüdischen Dichter aller Zeiten (1830—1892). Im Jahre 1857 gab er seine Dichtung „David und Michals Liebe“ (Ahawath David und Michal) heraus, die nach Art der alten Epopöen in zwölf Gesängen abgefaßt ist und das ganze Leben des königlichen Psalmsängers besingt. Man fühlt einerseits den starken Einfluß Schillers, andererseits den der beiden Lebensohn. Seiner Anlage und künstlerischen Ausführung nach steht dieses Werk weit zurück hinter den Dichtungen des jüngeren Lebensohn, dafür ist es reich an für seine Zeit neuen Ideen, und sein Stil ist vorbildlich. Er hat nicht die Farbenpracht und die hinreißende Leidenschaftlichkeit des Stiles Lebensohns des Jüngeren, aber er ist noch ausdrucksreicher, wenn es sich um die Darstellung poetisch-philosophischer Probleme

und um die Wiedergabe subtiler poetischer Gedanken handelt. Und da die Juden der damaligen Zeit in der Dichtkunst nicht die künstlerische Anschaulichkeit, sondern die philosophisch-lyrischen Ergüsse fesselten, so ist es nicht verwunderlich, daß sich damals aller Blicke auf Gordon richteten und man ihm etwas später den ersten Platz unter den hebräischen Dichtern einräumte. —

In den 50er Jahren schrieb Gordon neben einigen erotischen Gedichten, in denen jedoch wenig unmittelbares Gefühl ist, auch eine sehr anmutige Idylle „David und Barsilai".

Wie aus der Bibel bekannt ist, erhielt König David, als er infolge des Aufstandes seines Sohnes Absalom gezwungen war, aus Jerusalem zu flüchten, von Barsilai, einem alten reichen Landbesitzer in Gilead, eine bedeutende Menge von Lebensmitteln für seine Soldaten. Nach der Besiegung Absaloms und der Rückkehr Davids in seine Hauptstadt, lädt dieser den greisen Barsilai ein, seine Tage in Jerusalem zu beschließen, am königlichen Hofe, in Genüssen und Freuden. Aber der alte Landwirt lehnt es ab. Ihm ist der Acker lieber als der Hof. Er zieht seine Herden, Bäume und Blumen dem geräuschvollen höfischen Leben vor. Er zeigt dem König die Nichtigkeit des städtischen Lebens, insbesonders des in der Residenz, mit ihrer verpesteten Luft, mit ihrem trügerischen Glanz und ihren widernatürlichen Genüssen. Und der siegreiche König wird nachdenklich, ob nicht in der Tat das ruhige, reine Leben des Bauern besser sei, als das Szepter des Königs. Der Gedanke ist augenscheinlich nicht neu, aber Gordon hat das altjüdische Landleben so schön gemalt, daß es in seiner primitiven Einfachheit auch einen nicht entfernt romantischen Menschen bezaubert.

Was Gordon zur Bearbeitung solcher Vorwürfe veranlaßt, war erstens die erwachende Liebe zur jüdischen Antike, zu der Zeit, wo die hebräische Sprache noch gesprochen wurde, jene Liebe, die auch den jüngeren Lebensohn zu den biblischen Stoffen geführt hatte, und zweitens, das Bestreben, den Juden Liebe zum Ackerbau einzuimpfen, wovon so viele unter Nikolaus I. träumten. (Damals wurden auch die jüdischen Kolonien in den Gouvernements Cherson, Podolien und Wilna

gegründet). Diese beiden Motive, insbesonders das erste, gaben auch den Grund zur Entstehung des neuhebräischen Romans.

Wie der Leser bemerken konnte, besaß die neuhebräische Literatur damals, d. i. zu Anfang der 50er Jahre, bereits eine Publizistik (M. A. Ginzburg, Erter, Lewinsohn) und eine wissenschaftliche Literatur (Rapoport, Krochmal, Luzzatto), ferner viele Dichtungen und kleine lyrische Gedichte, aber einen Roman gab es noch nicht. Ihn hat der geniale Nachahmer der Bibel, Abraham Mapu (1808—1867) geschaffen.

Er war ein Mann von ungewöhnlich reicher Phantasie, mit einer empfänglichen, feinfühligen Seele. Selten hat jemand die Bibel so verstanden und vor allem so nachgefühlt, ihren Geist, ihre orientalische Schönheit und das in ihr pulsierende Leben wie er. Wenn er die Bibel las, so versetzte er sich vollständig ins Altertum, er atmete die Luft des alten Juda zur Zeit des Königs Hiskia und des Propheten Jesaja. Und auch uns bringt er diese ferne Zeit nahe. Sein Roman „Die Liebe zu Zion" (Ahawath Zion, Wilna 1853) eröffnet eine neue Periode der hebräischen Literatur. Mapu führt die sich im tiefen Altertume verlierende Epoche der israelitischen Könige und Propheten nicht mit Hilfe phantastischer Konstruktionen vor, wie das jeder Autor historischer Romane macht; er hat sich eingelebt in das Leben des antiken biblischen Zions und hat dieses Leben als ein Zeitgenosse geschildert, als ein Augenzeuge. Wenn man diesen Roman liest, ist es fast unmöglich, sich von der Illusion zu befreien, ein Buch zu lesen, das vor 2500 Jahren von einem der Propheten, vom Sänger des Hohen Liedes oder vom Verfasser des Buches Ruth geschrieben wurde. Die Fabel selbst des Romanes ist verwickelt und romantisch unnatürlich: die Hauptthelden der „Ahawath Zion" sind die Helden der französischen Schäferromane des 18. Jahrhunderts mit einem Zusatz von Eugène Sue und Dumas père. Doch all dies verringert keineswegs die Bedeutung des Romans im ganzen. Der Leser ist verwundert, verblüfft, von dieser wahrhaft göttlichen Intuition des Dichters, dank welcher es ihm gelingt, mit seinem inneren Auge in die Tiefe dieser so fernen und

von unserer Zeit so verschiedenen großen Epoche einzudringen. Kein Historiker und Archäologe könnte so das ganze innere Kulturleben Judäas und Samarias mit ihren großen Wahrheiten, und ebenso mit ihren verkäuflichen Lügenpropheten, mit ihren Königen und Heiligen, Herren und Knechten, Gewohnheiten und Sitten, Reden und Taten, Gefühlen und Gedanken wiedererwecken. Und all dies ist so einfach, so ungekünstelt wie die Bibel selbst, und dabei so klar, so mitreißend, daß man unwillkürlich das Wehen dieses großen und so einfachen Lebens fühlt, dieses alten, eigenartigen Daseins, reich an großen und tiefen Menschen, und dabei doch noch primitiv und frisch — eines großen und zugleich unkomplizierten Seins.

Man kann sich schwer vorstellen, welchen tiefen Eindruck dieses Buch auf die jüdischen Leser gemacht hat. Gerade für den Juden hatte es außer seinen schon genannten Vorzügen noch einen besonderen Reiz: Der Sklave des Ghettos und des trockenen Zeremonials sah plötzlich ein neues Leben, ein freies, junges, blühendes, ohne Ghetto, ohne Sklaverei und Erniedrigung und auch ohne trockene Zeremonien. Und gerade dieses Leben ist das Leben seines Volkes, das wahre jüdische Leben, das den Juden und der ganzen Menschheit das Wertvollste und Größte der Weltliteratur geschenkt hat: diese Propheten, diesen Jesaja, der bei Mapu als lebend handelnde Persönlichkeit auftritt. Der Jude fand in seiner antiken Weltlichkeit das verlorene Ideal seiner nationalen Selbständigkeit wieder und auf diese Weise drang unbewußt in seine Seele die Idee der Wiedergeburt und wartete nur auf den geeigneten Moment, um in der Form des modernen Zionismus ans Licht zu treten . . . Das Herz des Juden lebte wieder auf. Die berückende Natur des Orients, die bezaubernde Schönheit Jerusalems, die heitere Freude der Erntezeit und der Weinlese, die reine und ungekünstelte Liebe Tamars, der Tochter des Würdenträgers Jedidja zum Hirten Amnon, der sie aus den Krallen eines Löwen gerettet hatte, die leidenschaftlichere Liebe Temans, des Bruders der Tamar, zur Schnitterin Penina, und endlich die großen, bunten Volkszusammenkünfte, zu denen die Menschen von allen Enden

Palästinas an den drei Feiertagen (Schalosch regalim*) nach Jerusalem strömten, welcher Zauber und bestrickender Reiz lag in dem allen für die jüngeren jüdischen Herzen, die bis dahin nichts anderes kannten als die Spitzfindigkeiten talmudischer Wortstreite! — Das ist der Grund, warum Mapus Roman mehr für die schnelle Verbreitung der Aufklärung unter der jüdischen studierenden Jugend gewirkt hat, als Hunderte aufklärerischer Bücher.

Noch einen unschätzbaren Vorzug hatte das Buch „Ahawath Zion.“ **

Wie bekannt sind die Propheten gegen Heuchler und Scheinfromme aufgetreten. „Was sollen mir eure Opfer und euer Weihrauch, und euer Fasten, wenn eure Hände mit Blut befleckt sind?“ Das ist der Hauptgedanke vieler Kapitel Jesajas. An einer Stelle (cap. 58) verlacht Jesaja das Fasten und die Abtötung des Fleisches; und der Prophet fügt hinzu: „Solches Fasten ist mir angenehm: nimm weg die Fesseln von den Unschuldigen, gib Freiheit den Bedrückten, brich dein Brot den Hungrigen, und führe in dein Haus die armen Obdachlosen.“ Auf dieser Grundlage zeichnet Mapu in diesem Roman und in dem folgenden umfangreichen und etwas weitschweifigen Roman „Die Ränke Samarjas“ (Aschmath Schomron), der dieselbe Epoche schildert und der Gemälde enthält, die teilweise noch meisterhafter gezeichnet sind als die Gemälde in „Ahawath Zion“, all die Lügenpropheten und -priester, gegen die die Propheten besonders aufgetreten sind, als Heuchler und Gleißner, die durch das äußere Zeremonialgesetz ihr verbrecherisches Verhalten ihrem Nächsten gegenüber verbergen wollen. Simri, der Held beider Romane, erscheint als das Prototyp aller dieser alten

---

* Das ist das Osterfest (Pessach), das Pfingstfest (Schewuoth) und das Herbstfest (Sukkoth), an denen Wallfahrten zum Tempel in Jerusalem vorgeschrieben sind.

** Deutsch von Mandelkern 1885 unter dem Titel „Tamar“; der Roman wurde auch zweimal ins Englische übersetzt (London 1887, New-York 1903), siebenmal ins Jiddische und 1908 durch den Arabischlehrer der Kolonie Rischon-le-Zion in Palästina ins Arabische.

Heuchler, ja nicht nur der alten Heuchler. Unter der durchsichtigen historischen Umhüllung ist es nicht schwer zu erkennen, daß Mapu seine vergifteten Pfeile nicht nur gegen die alten Simri richtete, sondern auch gegen die zeitgenössischen Lügner und Scheinheiligen, die ebenfalls die äußerlichen Zeremonien und die Buchstabenmoral höher stellten als die Nächstenliebe und die innere Frömmigkeit. Hierdurch erklärt sich vielleicht der Umstand, daß die fanatischen Orthodoxen jedermann verfolgten, der Mapus Romane las, und wo sie nur konnten, diese Romane vernichteten, ungeachtet ihres auf den ersten Blick unschuldigen und rein geschichtlichen Inhaltes, ungeachtet sogar dessen, daß sie eine wahre Apotheose des Prophetismus darstellten. Die Obskuranten fühlten, daß die Propheten Licht sind, und die Finsternis fürchtet das Licht. Die Fanatiker sahen ein, daß die Lügenpropheten und Heuchler — die diversen Matana, Simri Paschchura u. a. — auch für sie selbst als Spiegel dienen könnten. Und sie erkannten, daß Mapu sich bald nicht mehr mit der Schilderung nur historischer Typen begnügen, daß er bald zum neuen, ihm zeitgenössischen Leben übergehen werde und daß dann die Obskuranten aus Kowno in seinen Werken an Stelle derer aus Jerusalem figurieren würden. Und ihre Befürchtungen hatten, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, guten Grund . . .

VIERTES KAPITEL

Die Angriffs-Literatur der Aufklärung

Der Angriffs-Krieg. — Mapus „Heuchler." S. Abramowitsch „Väter und Söhne." — K. Schulmann. — Die neuhebräische Kritik: Kowner, Paperna, Smolenski. — Die Wochenschriften. — M. L. Lilienblum. Die Reform und der Realismus Pissarews. — Der jüdische Sozialismus. — R. A. Braudes: „Religion und Leben." — Gordons Fabeln. Seine historischen Dichtungen. Seine „offensiven" Gedichte. Seine „Kleine Fabeln für große Kinder." — Der Jargon. — M. D. Brandstetter. — Die Zeitschrift „Haschachar" und ihre Mitarbeiter. A. I. Weiß „Die Geschichte der jüdischen Tradition."

BIS zu Beginn der 60er Jahre war der Kampf der neuhebräischen Schriftsteller mit den religiösen Vorurteilen und mit dem ganzen alten Bau des jüdischen Lebens überhaupt fast nur ein Verteidigungs-Krieg. Angefangen mit den 60er Jahren und bis in die 80er Jahre hinein wird er zu einem Angriffskrieg. M. A. Ginzburg, J. B. Lewinsohn und Lebensohn verlangten nur Duldung für den aufgeklärten Geist der Zeit, aber sie wagten nicht, offen die bestehenden Fragen des jüdischen Lebens zu berühren, die von dem verwickelten und drückenden talmudischen Ritual so abhingen, sogar Mapu hatte anfänglich auf die Versteinerung der jüdischen Religion und die Heuchelei ihrer offiziellen Vertreter nur mit Anspielungen hingewiesen. Aber mit Beginn der 60er Jahre vollzieht sich in der neuhebräischen Literatur ein entscheidender Wechsel. Ob dies eine Folge einer inneren Entwicklung in der russischen Judenheit selbst gewesen oder ob dabei der Einfluß der neuen Richtung in der russischen Literatur, der so denkwürdigen Epoche der 60er Jahre, eine Rolle gespielt hat, oder ob, was das wahrscheinlichste, beides zusammengewirkt hat, — Tatsache ist, daß im Anfange der 60er Jahre Mapu, dieser Romantiker reinsten Wassers, der einen Zufluchtsort vor der rauhen Wirklichkeit in der poetischen Ferne der Zeiten Jesajas und Hiskias gesucht hatte, seinen größten Roman „Ait Zawua" (Der Heuchler) herauszugeben begann, der eine wahre

Darstellung dieser rauhen Wirklichkeit zum Ziel hat. Die Szene betreten völlig zeitgenössische Typen: der scheinheilige Rabbi Zadok, der Held des Romans, ein sogar für einen Nachkommen des genügend berühmten Tartüffetypus zu arger Hochstapler und Abenteuerer, dann der Fanatiker und Jesuit Rabbi Gadiel, der himmlische Blitze auf die Häupter der Leser der „häretischen Bücher“ in der Art der „Ahawath Zion“ herabsehnt; der fromme alte Obadja, der den R. Zadok und den R. Gadiel, die ihn verdummen und ausbeuten, für Heilige hält, der große unwissende und fanatische Gaal, dem die Religion nur als Mittel zum Erwerb von Geld und Ehren dient; Jerachmiel, das klassische Vorbild eines „Batlan,“ d. i. des ehrlichen und nicht an das praktische Leben denkenden und bis zur Dummheit einfältigen Talmud-Spezialisten; der klassische „Schadchen“ (Heiratsvermittler) Nachschon, ein schlauer Intrigant, der alles weiß und alles sieht, und das alte Schrifttum kennt, mit dessen Aussprüchen er nur so herumwirft wie aus einem Füllhorn. Das sind die so lebendigen und für das Judentum der 50 und 60er Jahre so charakteristischen Typen, die der Roman „Ait Zawua“ so meisterhaft gezeichnet hat. Selten hat jemand nach Mapu die verschiedenen Obadjas, Jerachmiels und Nachschons so lebenswahr charakterisiert. Die ganze moralische Niedrigkeit, mit äußerer Frömmigkeit maskiert, die Verstandestorheit, bedeckt mit einem Lügen-Wissen, diese ganze gedankenlose Kasuistik, diese ganze Enge des Gesichtskreises und Versteinerung des Gefühls des damaligen Judentums, sind hier mit schlagender Sicherheit und künstlerischer Wahrheit dargestellt. Außerdem ist der ganze „Ait Zawua“ durchdrungen von einem so lebendigen, unübertrefflichen Humor, daß man voll verstehen kann, warum er einen so gewaltigen Einfluß auf die jüdische Jugend ausgeübt hat, ungeachtet dessen, daß die sympathisch gezeichneten Gestalten — wie der Landwirt Naaman, die dargestellten Mädchen in der Art der Elischa und Athalja usw. — nichts weiter als Marionetten ohne Initiative, ohne scharf ausgeprägte Eigenart sind. Sie halten lange und hochtrabende Reden über die Bedeutung der „göttlichen Aufklärung“ und dies genügte der damaligen jüdischen Jugend

völlig. Es mußte eine Bresche in die chinesische Mauer geschlagen werden, die das damalige Judentum umschloß, und der Blick durch diese Bresche freigegeben werden auf das buntere und reichere Leben hinter der Mauer.

Wir haben schon oben erwähnt, daß in dem 1866 erschienenen allegorischen Drama des ältern Lebensohn „Wahrheit und Glaube" sich der Hauptheld Ziweon in den wesentlichen Zügen seines Charakters wenig von dem Heuchler Rabbi Zadok unterscheidet. Lange Betrachtungen über reine Religion, die im Sinne des Autors mit Philosophie und gesundem Menschenverstand übereinstimmt, im Gegensatz zu den finsteren Vorurteilen und dem leeren Formalismus der Ghettoreligion übten natürlich auf die jungen Talmudisten einen überaus starken Eindruck aus. Auf diese Weise diente Lebensohns Buch gewissermaßen als Ergänzung zu dem Mapus.

Im Jahre 1868 erschien ein neuer Roman aus dem zeitgenössischen Leben „Väter und Söhne" (Haaboth weha banim) von Schalom Jakob Abramowitsch (1834—1917), der in der Folgezeit unter dem Pseudonym Mendele Mocher Sforim (Mendele der Bücherverkäufer) so bekannt wurde. Ausgestattet mit den gleichen Vorzügen wie „Ait Zawua" hatte der Roman Abramowitschs noch die Besonderheit, daß er, während Mapu das Leben der litauischen Juden geschildert hatte, das Leben der wolhynischen Chassidim darstellte. Außerdem hat Abramowitsch, bei dessen Erzählungen wir noch länger verweilen werden, als erster in die neuhebräische Literatur eine Art neuhebräischen Jargons eingeführt, eine Nachahmung des talmudischen Idioms und des von ihm durchdrungenen deutschen Jargons. Hierdurch gab er den Reden seiner Gestalten aus dem einfachen Volke Lebendigkeit und Gegenwart. Dieser Roman gefiel den Zeitgenossen so gut, daß er noch im Manuskript von L. O. Bienstock ins Russische übersetzt und auch im Russischen vor seinem Erscheinen im hebräischen Original gedruckt wurde.

Wenn wir von Abramowitsch sprechen, können wir nicht unerwähnt lassen, daß er schon zu Beginn der 60er Jahre eine Naturgeschichte (Toldoth Hateba) in hebräischer Sprache herausgegeben hat, die neben populär-wissenschaftlichen Mit-

teilungen auch eine vollständige neugebildete oder wissenschaftlich festgestellte Nomenklatur der Vögel, Vierfüßer und Reptilien enthält, für die entweder überhaupt keine oder eine nicht genau festgestellte Bezeichnung in der althebräischen Literatur bestand. Auf diese Weise gab Abramowitsch dem jüdischen Leser die Möglichkeit, ein großes wissenschaftliches Gebiet kennen zu lernen, und gleichzeitig bereicherte er die neuhebräische Sprache um eine beträchtliche Menge notwendiger Wörter.

Die Verbreitung allgemein menschlicher Kenntnisse unter der jüdischen Jugend förderte in noch größerem Maße Kalman Schulmann (1817—1889), der eine 9bändige Weltgeschichte („Dibrej jemej olam") und eine Geographie („Mech krej erez") in 10 Teilen verfaßte und Eugen Sues „Mysterien von Paris" („Misterie Paris") ins Neuhebräische übersetzte, die damals unsere Jugend verschlang, so wie ferner alle Werke des griechisch-jüdischen Geschichtsschreibers Josefus Flavius, die sie noch heute eifrig liest. Außerdem schrieb Schulmann eine Menge kleiner Schriften über das palästinensische Altertum, in denen zionistische Töne anklingen, obwohl sie lange vor der Entstehung des modernen Zionismus erschienen sind. Schulmann übersetzte auch eine große Anzahl von Aufsätzen über Naturwissenschaft und allgemeine Geschichte, und seine Sprache, rein biblisch, reich, wenn auch etwas zu blumig, nahm die jüdische Jugend gefangen, die sich an den Büchern Schulmanns bildete und aus ihnen Liebe zur ewigjungen Sprache und zum Lande der einstigen Größe ihres Volkes schöpfte.

Im Jahre 1867 erschienen die ersten Versuche einer neuen europäischen Kritik, angewandt auf die neuhebräische Literatur. A. Kowner gab seinen „Kritischen Versuch" (Cheker Dabhar) heraus, der viel Lärm erregte, und A. J. Paterna eine noch heute sehr interessante Broschüre unter dem Titel „Neues Gefäß, alte Füllung" (Kankan chadasch, male jaschan). Im gleichen Jahre erschien auch die kritische Broschüre „Bikkoreth thih'jeh" von Perez ben Moses Smolenski, von dem noch weiterhin die Rede sein wird.

Wir haben noch nicht erwähnt, daß 1857 die

erste wöchentliche hebräische Zeitschrift Hamaggid (Der Bote) in Lyck in Ostpreußen unter der Redaktion des russischen Juden L. Silbermann erschienen war. Diese Zeitung hatte eine politische Abteilung, brachte Korrespondenzen, verschiedene allgemeine und jüdische Neuigkeiten, Artikel über die Fragen des jüdischen Gemeinschaftslebens und auch einen rein literarischen Teil mit Gedichten, wissenschaftlichen Aufsätzen usw. Es ist verständlich, daß schon das Bestehen einer Wochenschrift, die regelmäßig erschien und nach Art der Zeitschriften der lebenden Sprachen geleitet wurde, daß schon dies allein einen wohltätigen Einfluß auf die Entwicklung der hebräischen Literatur und auf das Anwachsen der Zahl ihrer ständigen Leser haben mußte. Abgesehen davon diente Hamaggid gewissermaßen als Bindeglied, das die Juden aller Länder der Welt vereinigte. Ueberall hatte er nicht nur Leser, sondern auch Mitarbeiter. Jüdische Gelehrte aus Deutschland und Rußland, aus Indien und der Türkei, aus Oesterreich und Italien, nahmen an diesem so zu sagen interterritorial jüdischen Organ teil. Aber „Hamaggid" hatte einen wesentlichen Mangel: bestrebt, möglichst viel Abonnenten zu gewinnen, wollte er allen Parteien im Judentum zu Gefallen sein. Dadurch hat er ohne Zweifel zur Vergrößerung der Zahl der hebräisch Lesenden beigetragen, aber dafür gab er den neuen Ideen und Gedanken nicht Raum, die unter den russischen Juden gerade in den ersten Jahren seines Bestehens entstanden waren. Glücklicherweise wurden in Rußland zwei neue Wochenschriften gegründet, „Hakarmel" (mit russischen Beilagen, später nur Monatsschrift) unter der Redaktion des jüdischen Historikers Samuel Joseph Finn in Wilna, und Hameliz (Der Vermittler) unter der Redaktion von A. Zederbaum in Odessa. Die Wilnaer Zeitschrift unterschied sich nicht wesentlich vom Hamaggid und stellte bald ihr unbedeutendes Dasein ein (1860—1869). Dafür wurde der im Laufe von 43 Jahren erscheinende Hameliz (1860—1903) tatsächlich das Organ der besten hebräischen Schriftsteller und Verkünder aller neuen Ideen, die das Judentum im letzten halben Jahrhundert erregten. (Er wurde 1871 nach Petersburg verlegt und nach Zederbaums Tod von Leon Rabbino-

witsch geleitet.) Und hier im Hameliz traten zwei der besten Kämpfer für Aufklärung und religiöse Freiheit, Moses Leib Lilienblum (1843—1910) und der uns schon bekannte J. L. Gordon mit mehr oder weniger radikalen Reformforderungen betreffs des Kodexes der jüdisch-religiösen Satzungen, des berühmten „Schulchan arukh" auf. Man kann die Ideen Lilienblums, die er in seinen „Wegen des Talmuds" (Orchoth ha talmud) und anderen im Hameliz 1868—1870 erschienenen Artikeln entwickelt, folgendermaßen in ihren Hauptzügen darstellen: Der religiöse Kodex der Juden ist eine Frucht des Ghettos und außerstande, ihnen in einem neuen, freieren Leben ein Führer zu sein. Grund dieser Unvollkommenheit ist, daß die jüdischen Rabbiner der letzten Jahrhunderte von den „Wegen des Talmuds" gewichen sind. So seltsam es für alle, die den Talmud nicht kennen und für die er eine Art Vogelscheuche ist, sein mag, so enthält er doch eine Menge fortschrittlicher, sogar reformatorischer Ideen, die nur infolge der unaufhörlichen Verfolgungen leider im Keimzustande geblieben sind. Das, was sie für die Masse für unausführbar hielten, änderten die Talmudisten den Anforderungen von Zeit und Ort entsprechend. Jede religiöse Satzung der Talmudisten rechnete mit den Bedürfnissen des Volkes und wurde mit den Notwendigkeiten der Masse in Uebereinstimmung gebracht. Im letzten Jahrtausend hatte man aufgehört, mit diesen Bedürfnissen zu rechnen: das Ghetto war zu eng und zu düster dazu. Heute aber, da die Juden nicht mehr im Ghetto leben, ist es Zeit, die Religion von dem mittelalterlichen Auswuchs zu reinigen, der die Befriedigung selbst der elementaren Lebenserfordernisse des Volkes hemmt. Dies forderte Lilienblum in einer ganzen Reihe ernster und von einer ungeheuren talmudischen Bildung erfüllter Artikel. Und der Dichter Gordon vergaß für eine Zeit das graue Altertum und das Lied der Liebe und erwiderte auf Lilienblums Aufruf zum Kampfe mit polemischen und „enthüllenden" Artikeln, voll beißender Satire und mitleidloser, alles vernichtender Kritik, die die Obskuranten zwangen, aus sich herauszugehen und einen ganzen Feldzug gegen die neuen „Ketzer" zu beginnen. Lilienblum

lebte danach in einem einsamen Städtchen und mußte eine ganze Reihe erbitterter Verfolgungen seitens der religiösen Fanatiker ertragen, sodaß er schließlich die Heimatstadt verlassen und nach Odessa übersiedeln mußte (1870). Hier begann er auch an der Monatsschrift Haschachar („Die Morgenröte") mitzuarbeiten, die der schon oben erwähnte Smolenski durch ganze 15 Jahre (1869—1884) in Wien herausgab, und veröffentlichte hier im Jahre 1872 eine ausführliche Kritik „Die phantastische Welt" (Olam hatohu) anläßlich Mapus Roman „Ait Zawua". Dieser Artikel, geschrieben im Geiste der Kritiken Pissarews, der damals in der russischen Literatur herrschte, übte seinerzeit einen starken Einfluß auf die jüdischen Leser aus. Die tendenziös-utilitaristischen Forderungen waren damals durch die großen Künstler, wie Puschkin, sehr in Mode gekommen. So erklärt es sich auch zum Teil, daß der Sänger von „David und Michal" damals, als er mit den Werken Nekrassows bekannt wurde, zu den Nöten des Tages überging. Der Einfluß Pissarews und Tschernischewskijs zeigte sich besonders stark in dem 1878 erschienenen bemerkenswerten Buche Lilienblums „Jugendsünden" (Chatoth neurim). Es gibt keine Frage der jüdischen Religion und des jüdischen Lebens, die nicht in diesem einzigartigen Buche berührt worden wäre. Mit der Aufrichtigkeit und Geradheit Rousseaus bringt Lilienblum die Konfession eines jüdischen Talmudisten der 60er Jahre, entfaltet vor uns seine Seele, all seine verborgenen Gedanken und geheimen Gefühle, alle religiösen Zweifel und alle tiefen Leiden der zu neuem Leben erwachten jungen, feurigen Seele. Dieses Buch, das eine Menge von Briefen enthält, die wichtige historische Dokumente sind, kann als ein Spiegel der unruhigen und leidenden Seele der damaligen „Maskilim" (Aufklärer) angesehen werden, die plötzlich aus dem Dunkel ans Licht oder richtiger in das Halblicht einer Morgendämmerung getreten waren.

Aber nicht nur der Realismus Pissarews drang damals in die neuhebräische Literatur; im Jahre 1875 erschien in London in hebräischer Sprache die erste sozialistische Proklamation, 1876 begründete eine Gruppe jüdischer Sozialisten mit A. Frieman-Liebermann (dessen Pseudonym Bar-Deror war)

an der Spitze, in Wien die Monatsschrift „Haemeth“ (Wahrheit) mit stark sozialistischem Anstrich. Aber diese Zeitschrift hatte keinen langen Bestand. Die sozialistische Tendenz jedoch machte sich sogar in dem oben erwähnten Haschachar bemerkbar, besonders in den Gedichten Jehalels (J. L. Lewins). Mit dem Erscheinen der Königsberger Wochenschrift Hakol (die Stimme) 1878 veröffentlichten die jüdischen Sozialisten ihre Artikel und Feuilletons in ihr und insbesondere in ihrer periodischen Beilage „Assephat Chachamim“ (Versammlung der Weisen). An dieser Publikation nahm auch Ben-Nez (Wischnewsky) teil. Auch Lilienblum veröffentlichte darin die berühmt gewordene „Mischa Elischa ben Abua,“ die von der Arbeiter- und Frauenfrage im Geiste des russischen Sozialismus der 70er Jahre und von Literatur und Wissenschaft im Geiste des ökonomischen Materialismus handelte. Dieser jüdische Sozialismus hatte kein langes Leben, die Verfolgungen der russischen Zensur und die nationale Strömung der 80er Jahre setzten ihm in hebräischer Sprache ein Ende, so daß er, als er in den 90er Jahren wieder unter den Juden erwachte, vor allem im Jargon verkündet wurde. Aber auch seine Grundlagen sind wie die jeder neuen Strömung im Judentum in der hebräischen Literatur zu suchen.

Im Jahre 1877 begann in der neuen hebräischen Monatsschrift „Haboker-or“ (Der Tagesanbruch), die in Lemberg von dem Dichter Abraham Bär Gottlober (1814—1899) herausgegeben wurde, der große Roman eines der besten neuhebräischen Romanciers Braudes (1851—1902) unter dem Titel „Religion und Leben“ (Hadath wehachayim) zu erscheinen. Der Held dieses Romans, Samuel, selbst ein angehender Rabbiner, kämpft im Namen des Talmuds und seiner weiter oben dargelegten reformatorischen Grundsätze gegen die allzu schwer durchführbaren und drückenden Vorschriften der letzten Jahrhunderte, d. h. gegen den „Schulchan Aruch“ und seine Ausleger. Dieser Roman ist eine der besten Schöpfungen der „enthüllenden“ Aufklärungsliteratur. Hier fanden die Ideen Lilienblums und seine um ihretwillen erduldeten Leiden in scharfen künstlerischen Bildern ihre Ver-

körperung, stellenweise an Spielhagens Romane gemahnend. Solche Bücher begeisterten die Jugend in ihrem Kampfe gegen den Obskurantismus. Dieser große Kampf hatte bereits eine ganze Reihe von Publizisten und Romanciers erweckt, aber er wartete noch auf seinen Dichter. Und auch dieser zögerte nicht in der Gestalt Jehuda Leib Gordons zu erscheinen, dessen Gedichte seit den 60er Jahren immer mehr und mehr eine sozialistische Färbung annahmen.

Gordon gab 1860 eine Sammlung von Fabeln für Kinder (Mischle Jehudah) heraus, hauptsächlich Uebersetzungen aus Lafontaine, Krylow u. a. und nur einige von ihnen, die recht gelungen sind, entstammen der Feder Gordons selbst. Sie zeichnen sich alle durch ihre klassische biblische Sprache aus, so daß sie sogar in die hebräische Chrestomathie für karaitische Kinder aufgenommen wurden. Im Jahre 1866 veröffentlicht Gordon einen neuen Band seiner Gedichte „Schirei Jehudah," die sich heute im 1. und 3. Band der Gesamtausgabe seiner Gedichte finden. Von den Dichtungen, die in Schirei Jehudah enthalten sind, sei „Osnat Potiphars Tochter" erwähnt. Gestützt auf die alte Ueberlieferung, die erzählt, daß Josephs Weib die Tochter jener berühmten Suleika gewesen ist, welcher es auf keine Weise gelungen war, den keuschen Jüngling zu verführen, schildert der Dichter die reine Liebe des Sklaven Joseph zur schönen Tochter seines Herrn, die ihm Gegenliebe schenkt. Als dann Suleika Joseph beschuldigt, daß er sie habe verführen wollen und Joseph in den Kerker geworfen wird, entbrennt in der Seele des liebenden Mädchens ein furchtbarer Kampf zwischen dem unerschütterlichen Glauben zur vergötterten Mutter und dem ebenso unerschütterlichen Vertrauen in die Liebe und Treue des Geliebten. Dieses liebende Mädchen wird Kammerjungfer bei der ägyptischen Königstochter und lenkt später die Aufmerksamkeit des ägyptischen Königs auf den eingesperrten weisen Sklaven. So wird Joseph dank der Kraft und Standhaftigkeit der Liebe der mächtigste Mann in ganz Aegypten und Besitzer der ihm treuen Tochter seiner schlimmsten Feindin Suleika. Die Beschreibung der herrlichen ägyptischen Natur und verwickelten ägyptischen Mythologie verleiht

dieser kleinen Dichtung, die noch auf einen Uebersetzer in europäische Sprachen wartet, einen besonderen Reiz.

Noch interessanter ist wohl die, dem Hebräisch lesenden Publikum sehr populäre, größere Dichtung Gordons „In den Tiefen des Meeres“ (Bimezuloth jam). Der Dichter schildert die Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) und dank der Bündigkeit und Kraft des hebräischen Verses und des prophetischen Geistes der biblischen Sprache üben seine Worte einen erschütternden Eindruck aus. Die Fabel ist einfach. Die Juden, aus Spanien vertrieben, fahren zu Schiff nach Afrika, wo sie wenigstens eine vorläufige Zuflucht zu finden hoffen. Mit ihnen verlassen Spanien zwei Frauen: das Weib des Rabbiners von Toronto, der von der Inquisition verbrannt worden ist, uud ihre Tochter, die schöne Penina. Da verliebt sich der Kapitän des Schiffes in Penina und eröffnet ihr, daß er, wenn sie sich ihm nicht hingeben wolle, alle Juden auf einer wüsten Insel aussetzen werde, wo sie unabwendbar zu grunde gehen müßten. In der Seele des jungen Mädchens erhebt sich ein furchtbarer Kampf, aber sie beschließt, ihre Brüder zu retten, nicht um den Preis ihrer Ehre, sondern um den Preis ihres Lebens. Auch die Mutter bestärkt die vergötterte Tochter in ihrem Entschluß. — Die Juden sind gerettet. Das Schiff ist verlassen. Die beiden Frauen sind auf ihm zurückgeblieben. Sie sprechen ein letztes Gebet und stürzen sich ins Meer.

Diese Dichtung hat ebenso wie „Osnat, Potiphars Tochter“ im Grunde wenig mit den aufklärerischen Tendenzen der uns beschäftigenden Epoche gemein, aber wir haben sie zur besseren Charakterisierung des Talentes Gordons angeführt. In der Dichtung „Im Rachen des Löwen“ (bein schinej arajoth) ist die tendenziöse Richtung aller späteren Werke Gordons schon bemerkbar. Ein Gemälde von der Belagerung Jerusalems durch Titus wird vor uns entrollt. Und diese Gelegenheit benutzt Gordon, um sich scharf gegen die ersten Talmudisten auszusprechen, die für eine Beendigung des Krieges und Verständigung mit Rom eingetreten sind, da bei ihnen die Thora, die Kenntnis und Auslegung ihrer Gesetze, die Hauptrolle spielte, die politische Sklaverei und die sozialen Nöte des Volkes sie aber nach Gordons Meinung wenig interessierten.

Aber dies hat im Grunde mit der Fabel nichts zu tun. Die stete Tendenz hat Gordon damals schon so sehr beherrscht, daß er es für notwendig hielt, den Kampf gegen die Orthodoxie sogar in einem Gedichte historischen Inhalts einzuflechten. Dafür übertrifft die Dichtung „Im Rachen des Löwen“ an und für sich an künstlerischem Werte alle übrigen historischen Dichtungen Gordons. Ihre Hauptperson Simeon ist einer der Kämpfer für die Befreiung Jerusalems aus den Händen seines Feindes Titus. Die Wunde, die er im letzten Handgemenge empfangen hat, ist noch nicht geheilt. Er liebt Martha, es fällt ihm schwer von ihr zu scheiden, vielleicht für immer. Aber er eilt auf das Schlachtfeld, in den Kampf für die Freiheit seines unterdrückten Vaterlandes, und Martha selbst reicht ihm das Schwert.

Aber die judäischen Helden sind ungeachtet ihrer großen Kühnheit und ihrer unerhörten heroischen Anstrengungen den römischen Legionen gegenüber ohnmächtig, und Simeon gerät in Gefangenschaft. Titus — „deliciae generis humani,“ wie ihn Tacitus nennt — veranstaltete im Zirkus zu Rom Gladiatorenspiele, und bei einem von diesen sollte Simeon mit einem lybischen Löwen kämpfen. Martha dagegen wurde an eine römische Matrone als Sklavin verkauft und wurde gezwungen, die letztere zu diesem für sie doppelt schrecklichen Schauspiel zu begleiten. Sie erkennt sofort Simeon, ihren vergötterten Helden. — Er bemerkt sie anfänglich nicht, verstrickt in den Kampf mit dem wütenden Tiere. Er vollführt verzweifelte Anstrengungen und stößt seinen Dolch in die Rippen des Löwen, aber der Dolch zersplittert am Knochen, und wie er nun in stumpfer, hoffnungsloser Verzweiflung dasteht, die gebrochene Klinge in der Hand, da fallen seine Blicke, die hilfesuchend rings nur herzloser Neugierde begegnen, plötzlich auf Martha . . . Der Anblick dieser liebenden Märtyrerin gibt ihm Mut und Kraft. Er will es Simson gleichtun, der mit den Händen einen brüllenden Löwen erwürgt hat. Aber Jehowah hat sich von seinem Volke abgewendet. Er ist mit den Philistern. Und Martha sieht, wie der Löwe ihren Simeon zerfleischt und seinen blutigen Körper in Stücke reißt . . . Und im gleichen

Augenblick, als die Seele des Helden den Körper „im Rachen des Löwens“ verläßt, entflieht auch die Seele seiner Geliebten dem irdischen Jammertal . . .

Die tiefe Tragik dieser erschütternden Szene läßt in der Seele des Lesers unauslöschliche Eindrücke zurück . . . Etwas später, im Jahre 1879, schrieb Gordon „Zedekijah im Kerker“ (Zidkijahu b'bheith hapkudoth). Dies ist kein Epos, sondern eher ein Monolog. Wir haben schon gesehen, daß in „Bein schinej arajoth“ Gordon gegen die Talmudisten aufgetreten ist. „Zidkijahu b'bheith hapkudoth“ geht noch weiter. So wie die ersten Tanaiten zur Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels, so ist auch der Prophet Jeremias zur Zeit der Zerstörung des ersten, gegen den Kampf um die politische Freiheit des jüdischen Volkes gewesen. Der gewesene König Zedekijah, besiegt und ins Gefängnis gesperrt, nachdem er vor seinen Augen auf Befehl Nabukodonassars zwei seiner Söhne hatte erschlagen sehen und ihm dann selbst die Augen ausgestochen worden waren, beschuldigt in einem Rückblick auf die Ereignisse vor der Zerstörung Jerusalems die Propheten ihres maßlosen Hanges zum reingeistigen Judaismus, der die politische und wirtschaftliche Entwicklung des jüdischen Volkes hemmte, und ihrer Herrschsucht, sich die Könige Israels und Judas unterzuordnen. Und da gedenkt nun Zedekijah des Kampfes des Propheten Samuel mit König Saul, der ihn in Wahnsinn und Tod getrieben hat . . . Hier wird in außergewöhnlich starken und ausdrucksvollen Versen die ganze Theorie der semitischen Theokratie dargestellt, die Notwendigkeit eines „Kulturkampfes“ bewiesen. Es ist mit ungewöhnlicher Meisterschaft gezeichnet, wie in der Seele Zedekijahus die bitteren Gedanken über das allgemeine Los des jüdischen Volkes mit den bitteren Gefühlen über seine eigenen Leiden wechseln, sodaß das ganze Gedicht noch heute seinen unfehlbaren Zauber bewahrt. Im Gewande des alten theokratischen Kampfes gewahrt man unschwer den zeitgenössischen Kampf zwischen orthodoxen Rabbinern und den Schriftstellern der Aufklärung. Aber beginnend mit dem Jahre 1871 läßt Gordon im „Haschachar“ eine Reihe poetischer Werke erscheinen, die bereits direkt und ausschließlich dem Kampf

mit den Rabbinern und dem versteinerten Ritual gewidmet sind. Er veröffentlicht dort 1871 eine Anzahl ihrem Inhalte wie ihrer Form nach ungewöhnlich origineller „Kleiner Fabeln für große Kinder," in welchen alle Heuchler und Silbenstecher verspottet werden. Etwas später erschien ebenfalls im „Haschachar" die Dichtung „Assaka d'rispak" (Um einer Kleinigkeit willen). Der Kutscher Eliphelet, dem es schwer fiel, für seine armselige Hauswirtschaft das Auskommen zu finden, arbeitet vor Pessach für drei, bis es ihm gelingt, alles für dieses „Fest der ungesäuerten Brote" vorzubereiten, an dem bekanntlich die Juden nichts Gesäuertes (chamez) essen und nur ein besonderes Kochgeschirr, das ausschließlich für Pessach bestimmt ist, verwenden dürfen. Nun ist, Gott sei Dank, alles in vollkommener Ordnung: Eliphelet hat Mazzoth, den an diesem Fest nötigen Wein und das zur Suppe nötige Fleisch. Aber wehe, das irdische Glück währt nicht lange. Sarah, das Weib Eliphelets, findet ein Weizenkorn in der Suppe, und dann, o Schrecken, noch eines. Weizenkörner aber sind chamez! Eliphelet will als „einfältiger" Kutscher von solchen Weizenkörnern nichts wissen, denn er ahnt voraus, daß sie für Suppe und Fleisch, wie für das ganze Küchengeschirr verhängnisvoll werden könnten. Aber Sarah als fromme Jüdin läuft zum Rabbiner mit einer Scha'la (religiöse Frage), ob man eine Suppe essen könne, in der sich ganze zwei Weizenkörner gefunden hätten. Und der Rabbiner verbietet nicht nur die Verwendung der Speisen, sondern auch die des Geschirrs. Für das arme Weib ist das ein schwerer Schlag. Doch sie erwartet noch Schlimmeres. Der Mann, der nichts von einer Anfrage beim Rabbiner wegen dieser zwei unseligen Körner hatte hören wollen, wird von Haß gegen Sarah wegen ihres Ungehorsams erfüllt, zankt mit ihr und schlägt sie sogar, bis es schließlich zwischen diesen bis dahin in Frieden und Eintracht lebenden Gatten zur Scheidung kommt. So hat der Rabbiner um zwei solcher Körner willen zwei Leben zerschlagen, und alles im Namen des Buchstabens des Gesetzes!

Auch um eines Buchstabens willen, um eines Jota willen, dabei eines Jota zweifelhafter Natur, geht die Heldin der

berühmten Dichtung Gordons „Kozo schel jod" (Um eines Jota willens) zu Grunde. Die schöne Bath-Schewa heiratet einen kränklichen, mißgestalteten 12jährigen Knaben. Sie hat ihren Bräutigam bis zur Hochzeit nicht einmal gesehen. Der Knabe, im Talmud und seinen zahllosen Kommentaren wohl bewandert, hat dem Vater der Braut Bath-Schewa gut gefallen. In rührenden Versen voll tiefer Wehmut wird ein Bild des Lebens der jüdischen Frau in den patriarchalischen, despotischen und fanatischen jüdischen Familien gezeichnet. Liebe — was soll sie einem jüdischen Mädchen! Für die Frau genügt es ja, wenn sie Mahlzeiten bereiten und Kinder gebären kann. Sie etwas zu lehren, ist überflüssig oder sogar unerlaubt. So fragt auch niemand die Bath-Schewa, ob sie Hillel heiraten will oder nicht. Als wahres jüdisches Weib bleibt Bath-Schewa dem ungeliebten Manne treu, der nur das weiß, was in seinem Talmud steht, und nach und nach wird die Familie größer und die Mittel zum Leben kleiner. Da entschließt sich Hillel, sein Glück jenseits des Ozeans zu suchen. In der ersten Zeit nach seiner Abreise schreibt er seiner Frau noch „zärtliche" Briefe, aber dann stellt er das Schreiben ein, und bleibt verschollen. Bath-Schewa, die noch jung und sehr schön ist, bleibt „aguna" d. h. für ihr ganzes Leben an den verschollenen Mann gebunden. Sie hat kein Recht, je wieder zu heiraten. Da erscheint plötzlich ein Rettungsengel. Ingenieur Fabij gewinnt Bath-Schewa lieb und zieht, als er von ihrem Unglück erfährt, Erkundigungen ein nach dem Aufenthalt des verschwundenen Mannes. Um 500 Rubel ist Hillel einverstanden, die Einwilligung zur Scheidung zu geben. Und bald darauf, nachdem diese eingetroffen ist, kommt die Nachricht, daß Hillel auf einem untergegangenen Schiffe umgekommen sei. Bath-Schewa glaubt sich schon Braut des sie heiß liebenden Fabij, dessen Liebe sie erwidert. Da erhebt sich von Seiten des Rabbiners Rabbi Wofsa ein unvorhergesehenes Hindernis. Er findet, daß der Scheidebrief (get) unrichtig geschrieben sei, da nach Meinung der jüdischen religiösen Autoritäten Hillel mit „Jod" geschrieben werde, obwohl diese seltsame Orthographie den Grundregeln der hebräischen Grammatik widerspricht. Dieses zweifelhafte „Jod"

fehlt in dem Scheidebriefe und darum ist Bath-Schewa weiter als Frau des ertrunkenen Hillel anzusehen, da nach einem seltsamen jüdischen Religionsgesetz der Ertrunkene, wenn er nicht tot aus dem Wasser gezogen wurde, nicht als unzweifelhaft verstorben angesehen wird. Das ganze Glück Bath-Schewas, ihrer Kinder und Fabijs ist durch ein zweifelhaftes Jota vernichtet.

Die Geistesstumpfheit der Rabbiner hätte nicht schärfer verhöhnt und die Reformbedürftigkeit der jüdischen Religion nicht klarer und deutlicher gezeigt werden können.

Aber Gordon trat nicht nur gegen die Rabbiner und religiösen Satzungen auf, in der Dichtung: „Die beiden Joseph ben Simeon" (Schenei Joseph ben Schimeon) geißelt er nicht nur die Geistlichen, sondern die Vorsteher der jüdischen Gemeinde, und in der Dichtung „Der wartende Schwager" (Schomereth labham) weist er auf die Mißbräuche von seiten der sogenannten Kronrabbiner hin. Gordon fordert augenscheinlich Reformen nicht nur im Bereiche der Religion, sondern auch in der Erziehung der Kinder und in der Verwaltung der jüdischen Gemeinde. Und all dies hofft er mit Hilfe eines erprobten Mittels zu erreichen, dem es schwer ist Widerstand zu leisten, mit Hilfe seiner ätzenden, vernichtenden Satire, die bald an Voltaire, bald an Heine gemahnt. Und tatsächlich gibt es in der jüdischen Poesie nichts, was sich der Satire Gordons an die Seite stellen ließe. In seinen neuen Dichtungen und Aufsätzen verläßt er vollständig den poetischen, aber schwer zur Darstellung der Gegenwart umgestaltbaren Stil der Bibel. Seine neuhebräische Sprache ist aus den unerschöpflichen Schatzkammern der lebenden Volkssprache bereichert, wie man sie unschwer im Talmud und Midrasch finden kann, und die ein wenig an den Jargon erinnert. Wortspiele und -witze, meistens überaus gelungen, schüttet er nur so aus seiner Feder und mit ihnen besiegt er Finsternis und Fanatismus.

Aber während Gordon als Satiriker vielleicht nur einem Satiriker erster Größe wie Abramowitsch nachsteht, so fand er als Humorist einen ebenbürtigen Nebenbuhler in derPerson des weniger hervorragenden, wenn auch sehr talentierten galizischen Novellisten Mordechai David Brandstätter,

(geboren 1844) einem der ersten und besten Mitarbeiter des „Haschachar." Die kleinen Erzählungen Brandstätters, wahre Perlen der jüdischen Novellistik, wurden nicht ohne Grund zum großen Teil ins Englische und Russische übersetzt. Brandstätter dringt nicht tief genug in das Seelenleben seiner Helden ein, aber dafür malt er mit unnachahmlichem humoristischen Talent jede Geste, jede Redewendung der galizischen „Chassidim," ihre Unwissenheit, ihre Vorurteile, ihren Fanatismus, die Betrügereien ihrer schlauen „Zaddikim" und die listigen Kniffe ihrer Gemeindevorsteher. Ein andermal führt er auf die Szene leere, quasi-aufgeklärte Aristokraten und geißelt auch sie mit nicht geringerer Schärfe. Unter seinen Erzählungen gibt es tief rührende und nachdenkliche, wie z. B. „Doktor Alpassi" oder „Sidonia." Aber der frische reizende Humor behält auch bei ihnen die Oberhand. Im wesentlichen bleibt Brandstätter der einzige bedeutende Humorist in der hebräischen Literatur bis in die 80er Jahre: Erter, Abramowitsch und Gordon sind mehr Satiriker als Humoristen.

Im „Haschachar" nahm auch sehr lebhaften Anteil der oben erwähnte Dichter I. L. Lewin (Jehalel), dessen Dichtungen „Elchanan" und „Kischron hamaasse" (Nutzen der Arbeit) dem Sozialismus nahe stehen und in denen, wie in einigen Dichtungen Gordons, der Einfluß Nekrassows sehr bemerkbar ist. Und Dr. S. Mandelkern, der im „Haschachar" mehrere sehr interessante Balladen veröffentlichte, von denen wir die Ballade „Lecho Dodi" („Komm mein Freund!" — der Anfang eines Sabbatgebetes), die ein wenig an Goethes Erlkönig erinnert, hervorheben: ein Waisenknabe geht am Freitag Abend mit seinem Oheim in die Synagoge und schläft dort während des Gebetes ein. Der Oheim vergißt an ihn und kehrt nach Hause zurück, erinnert sich später und sucht ihn in der längst geschlossenen Synagoge, wo er ihn tot auffindet. Der Knabe war zu sehr von den Erscheinungen erschrocken, mit denen die Kabbalistik sogar die Synagogen erfüllt hat. . .

Außer den bereits erwähnten Mitarbeitern des „Haschachar" nahmen an dieser Zeitschrift noch hervorragenden Anteil: Lazar Schulmann, ein Schriftsteller, der über eine ungeheure Gelehrsamkeit verfügte, Verfasser sehr interessanter

Biographien Heines und Börnes und einer Menge kleiner Artikel und Novellen; D. L. Kantor und M. H. Kahan, talentierte Publizisten und Kritiker, I. Bernstein, P. Rudermann u. a. Von den Gelehrten, die am „Haschachar" teilnahmen, erwähnen wir noch den sehr verdienten David Kogan aus Odessa, der drei sehr wichtige gelehrte Arbeiten über die Geschichte des Messias Sabbatai Zewi und über die damit in engem Zusammenhang stehende Kabbala, den Mystizismus und Chassidismus des 16., 17. und 18. Jahrhunderts geschrieben hat, und den ausgezeichneten galizischen Gelehrten D. S. Rubin (1823—1910), der sich sein ganzes langes Leben mit der Geschichte der Religionen aller alten und neuen Völker befaßte und der durch den Hinweis auf den geschichtlichen Ursprung der Zeremonien und Gebräuche ihre mystische Heiligkeit zerstörte. . . .

In dieser Beziehung hat aber noch wesentlichere Bedeutung die große Arbeit von Eisik Hirsch Weiß (1815—1905), eine fünfbändige Geschichte der jüdischen Tradition („Dor dor W'dorschow"). Dieses einzigartige Buch hat das große Verdienst für sich, daß es mit seltener wissenschaftlicher Gründlichkeit und objektiver Leidenschaftslosigkeit den ganzen Weg der immer fließenden Entwicklung der gesamten jüdischen Glaubenslehre verfolgt hat, beginnend von der talmudischen Periode, und mit der Zeit der Vertreibung der Juden aus Spanien abschließend, wobei Weiß niemals die Gesamtheit der originellen Schöpfung des jüdischen Volksgenius außer Auge läßt. Treffend hat ein jüdischer Schriftsteller bemerkt, daß Weiß für die jüdische Wissenschaft das geleistet hat, was Darwin für die allgemein menschliche. Allein darum, dieses grundlegende Werk zu lesen, lohnt es sich für jeden, der sich für die geistige Entwicklung des Judentums interessiert, hebräisch zu lernen. Diese Arbeit öffnet dem Leser die Augen für den wahren Weg der innern evolutionären Entwicklung des Judaismus, und die am Talmud erzogene, blindgläubige jüdische Jugend hat hier zuerst gesehen, daß der Talmud Menschenwerk, und als solches vielen Veränderungen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern ausgesetzt war. Von hier ist es nicht

weit zu dem Schluß, den Weiß als Mann der reinen Wissenschaft, der keinerlei praktische Ziele verfolgt, selbst nicht zieht, daß Reformen in der jüdischen Religion möglich, ja sogar nötig seien.

Aber diese Reformen durchführen, konnten einzig und allein die Rabbiner, die jedoch von dergleichen nicht einmal hören wollten. Muß man dies beklagen? — Auf diese Frage antwortet mit einem kategorischen „Nein“ einer der bedeutendsten neuhebräischen Schriftsteller — Perez Smolenski.

FÜNFTES KAPITEL

Die nationalistisch-fortschrittliche Literatur

Die zerstörenden Tendenzen. Das Fehlen nationaler Ideale. Die Reaktion. — Smolenski. — Der Formalismus der Reformer. — Die Grundlagen des Nationalismus. — Die Eigenart der jüdischen Religion. Innere und äußere Reformen. — Der Zionismus. — David Gordon. — I. M. Pines: Die religiöse Romantik. — Smolenskis Kampf mit der Orthodoxie. — Seine Romane, Erzählungen und Lebensbilder. — Die nationalistisch-fortschrittliche Richtung. Die zionistischen Tendenzen. — Ben Jehuda.

Die literarische Tätigkeit der Schriftsteller der Aufklärung hatte, wie man sich aus dem oben Gesagten leicht überzeugen kann, einen mehr negativen als positiven Charakter. Aber das war nicht ihr Hauptfehler. Die chinesische Mauer niederzureißen, die Vorurteile zu vernichten, war in dieser Zeit notwendig und nützlich. Das war im Grunde etwas sehr Positives. Aber bei ihrem ablehnenden oder geringschätzenden Verhalten allem Jüdischen gegenüber suchten diese Schriftsteller ihre positiven Ideale nur außerhalb der Judenheit und des Judentums, wobei sie alles Nichtjüdische mit einer Art Ehrfurcht erfüllte. Auf ihrer Jagd nach dem „Europäertum" haben sie in keiner Weise unterschieden zwischen den großen Errungenschaften der europäischen Kultur, die die Juden als Menschen und als lebendes Volk sich auch aneignen mußten, und zwischen den rein äußerlichen Formen dieser Kultur, die die jüdisch-nationalen Kulturformen ohne innere Notwendigkeit zerstört haben. Die jüdische Jugend hörte auf ihre beliebten Schriftsteller, sie strömte in Massen ins fremde Lager und verhielt sich zum eigenen fast feindlich. Weder die Schriftsteller selbst, noch die Jugend, die ihnen folgte, verstanden die kulturgeschichtliche Bedeutung des Judentums für die ganze Menschheit, und sie bedachten nicht, daß das eigenartige Leben der jüdischen Nation in der Vergangenheit den Weg seiner weitern Entwicklung bestimmt habe, nicht als einer abgesonderten und vom allgemein-menschlichen kulturgeschichtlichen Werden isolierten Nation, sondern als einer Nation, die all-

gemein europäische Kultur mit einer national-jüdischen organisch verbindet, ähnlich wie einst die Juden der spanisch-arabischen Epoche ihr Judentum mit der griechisch-arabischen Philosophie vereinigt haben. Ohne aber die ganze Bedeutung des Kulturlebens des Judentums zu erfassen, hörte die jüdische Jugend auf, ihre lebendigen und lebenskräftigen Ideale in ihrem eigenen Volkstum zu finden und begann sie draußen zu suchen. Es zeigte sich, daß es unter den Juden viele Juristen, Aerzte, Schriftsteller usw. gab, aber keine — Juden. . . Es begann das frechste Strebertum, die Aufklärung wurde für die überwiegende Mehrheit der „Aufgeklärten" nur zur melkenden Kuh; die Bildung wurde geradezu ein Handwerk, schlimmer noch, ein „Geschäft" wie alles andere. Die Schriftsteller der Aufklärung wollten freidenkende Männer heranbilden, und bemerkten plötzlich mit Schrecken, daß das neue Geschlecht rein materialistisch geworden war und zügellos nur sein irdisches Heil suchte. Sie wollten, daß die Zeremonien dem Wandel der Ueberzeugung der neuen Generation gemäß verschwinden, aber in der Tat brachen die Leute mit der Religion nur aus Leichtsinn, aus dem Wunsche, ihren Gelüsten zu dienen. Das Judentum geriet in Verfall und mit ihm die hebräische Sprache und die hebräische Literatur. So hätte die neuhebräische Literatur der aufklärerisch-„enthüllenden" Literatur unentrinnbar zur Selbstvernichtung führen müssen; nach all dem ist es nicht verwunderlich, daß früher oder später eine Reaktion eintreten mußte.

Und sie kam noch zu Beginn der 70er Jahre.

Die russischen Juden ahmten in vielem die Deutschen schon seit den Zeiten M. A. Ginzburgs nach. Die Reformbestrebungen in der jüdischen Religion, und die Wandlungen im ganzen jüdischen Kultur- und Gemeinschaftsleben hatten ihre Vorgänge in der bekannten reformatorischen Strömung unter den Juden Deutschlands, wo sie zufolge verschiedener innerer und äußerer Gründe einen beträchtlichen Teil der Judenheit ergriffen hatte. Ueberhaupt waren die deutschen Juden in den Augen der jüdischen Schriftsteller Rußlands und Galiziens eine Art unerreichbares Ideal. Die Schriftsteller der Aufklärung blickten mit Begeisterung, ja sogar

mit Neid auf die Einrichtung ihrer Gemeinden, Chorsynagogen usf., hatten Ehrfurcht vor ihren Rabbinern, Gelehrten und den Führern ihrer Gemeinschaft. Und plötzlich kommt der junge 27jährige Smolenski nach Wien, besucht Berlin, Paris, London und sieht diese Judenheit und betrachtet das reformierte Judentum aus der Nähe und findet, daß es eine Form ohne Inhalt, ein leerer Schall ist, der nichts dem Verstand, nichts dem Herzen sagt. . . . Er sieht, daß die deutschen Juden ihren allgemeinen Zusammenhang mit der ganzen übrigen Judenheit vergessen, die nationale Sprache verlassen, und allen nationalen Hoffnungen abgesagt haben. Er hört, daß sie sich eine Art Sophisma zurechtgelegt haben: „Wir sind ja Deutsche mosaischen Glaubens," zur selben Zeit, wo sie vom „mosaischen Glauben" auch nichts mehr hören wollen. Was verband sie noch mit dem Judentum? Der leere Name, oder vielleicht ein inneres, tieferes Gefühl, das durch keine Sophismen besiegt werden kann? . . . Er sieht die reformierten Synagogen, sie sind leer, das warme, unmittelbare religiöse Gefühl des einfachen Juden ist ausgelöscht, und an seine Stelle trat der „Prediger," der in seinen Ansprachen in der Synagoge die Politik Bismarcks erläuterte, der Kantor, der einem Opernsänger glich, die hübschen christlichen Choristinnen, und der Orgelspieler, der die Synagoge in einen Konzertsaal verwandelte. Alles war künstlich — alles eine gesuchte Nachahmung. Es war nichts wahrhaft Volkstümliches, das unmittelbar aus dem lebendigen jüdischen Herzen gekommen wäre. Er hört, wie die deutsch-jüdischen Gelehrten zum zweihunderttausendsten Mal wiederholen, daß wir, die Juden, ein großes Volk seien, weil wir der Menschheit den Monotheismus geschenkt hätten, und er fragt sich: „kann denn ein großes Volk allein von seiner Vergangenheit leben, ohne Hoffnung auf eine lichte Zukunft, und ohne sich außerdem als Nation anzusehen, sondern bloß als Religionsgenossenschaft?"

Und da beginnt Smolenski in der von ihm begründeten und bereits mehrfach erwähnten Zeitschrift „Haschachar" eine ganze Reihe von Artikeln und Schriften zu drucken, die als Anfang einer neuen Periode in der Geschichte der hebräischen Literatur angesehen werden müssen. Wir können leider nicht

ausführlich von allen Werken dieses sehr populären jüdischen Schriftstellers handeln. Wir wollen nur einige Worte über sein 1872 erschienenes Buch „Am olam“ (Das ewige Volk) sagen. Dieses Buch ist die Grundlage der jüdisch-nationalen Bewegung. Smolenski faßt Nationalismus nicht in seiner engherzigen Bedeutung, nicht chauvinistisch auf. Nach seiner Meinung widerspricht der Nationalismus ebensowenig dem Kosmopolitismus oder richtiger der Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen, das heißt dem Universalismus der Propheten, wie die Liebe zur Familie der Liebe zur Menschheit entgegensteht. Je vielfältiger die Formen in der Natur sind, desto interessanter und höher erscheint sie uns. Je differenzierter und eigenartiger die Individualitäten, umso höher stehen sie in ihrer Entwicklung. Und warum soll man denn wünschen, daß in der Menschheit keine individuellen Gruppen verschieden und eigenartig bestehen sollen? Und solche eigenartige Gruppen nennen wir eben Nationen. Die Summe aller ihrer charakteristischen Besonderheiten, die ständigen Einwirkungen aller Nationen auf jede und einer jeden auf alle anderen, das gerade ist das kulturgeschichtliche Leben des ganzen Menschengeschlechts. Auch die Juden sind ein Volk: das bewies Smolenski mit unwiderleglicher Argumentationskraft in seinem Buche: „Eth lataath“ (Es ist Zeit, zu pflanzen), wo er scharf der Theorie Mendelssohns und seiner Nachfolger, die behaupteten, die Juden seien bloß eine Religionsgenossenschaft, entgegentrat. Wodurch lebte diese jüdische Nation in der ganzen Zeit ihrer Wanderung? Ohne Zweifel durch ihre sich ständig entwickelnde und immer an die Bedingungen des Milieus und der Zeit sich anpassende nationale Religion, die man in ihrem Wesen eher als eine ethisch-philosophische Lehre ansehen kann, die die Quintessenz alles Schaffens des jüdischen Volksgenius darstellt. Die jüdische Religion — das ist die nationale Weltanschauung, die allen und jedem zugänglich ist, und keine trockene Dogmatik, nur dem Priester zugänglich. Darum wandte sich Smolenski gegen die Dogmatiker des Judentums in der Art des Maimonides und Mendelssohn auf der einen Seite, die

ihm nicht die freie evolutionäre Entwicklung zugestehen, und gegen die Reformer auf der andern Seite, die sich mit dieser schrittweisen Entwicklung nicht begnügen wollen. Er verlangt Reformen, aber innere Reformen, denen ein gründlicher Wandel im nationalen Leben und in den nationalen Bedürfnissen zugrunde liegt. Religiöse Reformen brauchen nur die Aristokraten und die Intelligenz, und sie führen zu nichts: die Aristokraten und die Intelligenz halten sich ebensowenig an die paar religiösen Satzungen, die die Reformer unangetastet gelassen haben. Als Luther die katholische Kirche reformierte, war er gläubig und war das Volk gläubig. Aber unsere Reformrabbiner und Aufklärungsschriftsteller haben das unmittelbare religiöse Gefühl verloren, das Volk aber, das sich dieses Gefühl bewahrt hat, will von äußeren Reformen nichts hören: Unterrichtet eure Kinder in unserer nationalen Sprache, macht sie mit dem Geist unserer Religion, vielmehr unserer Kultur bekannt, von der die Religion ja nur ein Teil ist, freilich ein sehr bedeutender Teil, und die kommende Generation wird von selbst aufhören, den Buchstaben des Gesetzes zu schätzen und die trockenen Zeremonien zu beobachten! Aber von einem starken nationalen Gefühl beseelt, werden eure Kinder nicht aufhören, Juden zu sein, auch dann, wenn sie aufgehört haben, religiös-orthodox zu sein. Das ist die grundlegende Idee des besten publizistischen Werkes Smolenskis „Am olam“.

Aber Smolenski begriff, daß für ein lebendes Volk die abstrakte Kenntnis seines vergangenen Kulturlebens allein nicht genügt: es braucht notwendig nationale Ideale in der Gegenwart und nationale Hoffnungen auf eine bessere Zukunft. Und das Judentum hatte solche Ideale und Hoffnungen, aber sie waren vergessen oder verderbt. Eines der besten Kapitel im „Am olam“ ist das, wo von der „Hoffnung Israels“ die Rede ist. In ihr wird das Wesen der messianischen Idee klar gemacht, die das ganze Judentum in den schwersten Zeiten beseelte. Die messianische Hoffnung wurde allzu phantastisch, körperlos-mystisch; aber man kann sie von den kabbalistischen Auswüchsen reinigen und dann wird sie wieder den dunklen Weg in der Verbannung bestrahlen. Smolenski spricht deut-

lich von der Möglichkeit, Israels alte Herrlichkeit wieder erstehen zu lassen. In der Geschichte ist nichts unmöglich; das hat die Befreiung der Griechen und vieler anderer kleiner Nationen gezeigt. Was uns fehlt, ist nur das Gefühl der Solidarität und das Bewußtsein der Einheit des ganzen Volkes. Wenn dieses Gefühl uns alle beseelen wird, dann hat das Judentum nichts mehr zu fürchten. — Muß man noch sagen, daß Smolenski schon damals in einem Buche, das im Jahre 1871, also volle acht Jahre vor Beginn der zionistischen Bewegung, erschienen ist, durch und durch Zionist mit einer zielbewußten nationalen Weltanschauung ist? — Interessant ist, daß im Jahre 1871, also ein Jahr vor dem Erscheinen des „Am Olam" David Gordon, der Subredakteur der ersten jüdischen Zeitung „Hamaggid" daselbst eine Reihe von Artikeln über die Kolonisation Palästinas durch Juden als Grundlage einer künftigen politischen Wiedergeburt der ganzen Judenheit veröffentlicht hat.

Im Jahre 1872, gleichzeitig mit der Veröffentlichung von „Am olam" erscheint die Schrift des bekannten palästinensischen Schriftstellers J. M. Pines unter dem Titel „Die Kinder meines Geistes" (Jalde ruchi) Mainz 1872. Der Verfasser dieses Buches nimmt Stellung gegen die ablehnende Haltung der hebräischen Schriftsteller zur jüdischen Religion. Pines findet in allen jüdischen Sitten eine tiefe Poesie und ursprüngliches frisches Nationalgefühl und behauptet, daß nur dank dieser Poesie die Juden alle Qualen der Hölle ertragen und ein großes Kulturvolk bleiben konnten. Er sieht augenscheinlich ein, daß die Zeremonien an und für sich sinnlos seien, aber er behauptet, daß sie nötig sind, damit die abstrakten Ideen, die sich in Wirklichkeit umsetzen, in Fleisch und Blut des Volkes übergehen. „Der Docht ist auch unwichtig; er ist an und für sich nur grobe Materie, aber das Licht ist undenkbar ohne ihn, das ist auch das Verhältnis der Zeremonien zum Geiste der Religion". Das gleiche hatte, wie schon oben erwähnt, S. D. Luzzatto behauptet. Pines ist allzu orthodox. Wie alle reaktionären Romantiker will er den ganzen status quo, alle Zeremonien für berechtigt erklären, da er in allen Poesie und Ideen findet. Smolenski ist nicht

so. Er ist kein Reaktionär, so sehr er auch von den schablonenhaften Anschauungen der Aufklärer abweicht. Nicht weniger wie diese geißelt auch er unsere verknöcherten Rabbinen, die Heuchler aller Art und all die Gemeindegewaltigen. Niemand hat so treffend, so tatsachengetreu und so künstlerisch-wahr unsere vorsintflutlichen Lehranstalten alten Typs (Chederim und Jeschiboth) geschildert, die so viel junge Leben und frische Kräfte verdarben, wie gerade Smolenski. Er schrieb sechs große Romane und einige Erzählungen. Seine Romane gemahnen in vielem an Maurus Jokai. Sie haben dieselben Vorzüge und leiden an den gleichen Mängeln: die Sittenmalerei, die verschiedene Schichten der alten verfaulten Gesellschaft schildert, ist von schlagender Wahrheit und packendem Realismus; aber die Fabeln der Romane sind allzu verwickelt und unnatürlich. Als bedeutendster Roman Smolenskis gilt der vierbändige „Hathoeh b'darkhei hachajim" (Der Irrende auf den Wegen des Lebens). Die Hauptperson, der „Irrende", ist ein Waisenknabe, der durch die Fügung des Schicksals und die Gnade verschiedener „guter" Menschen in alle möglichen Kreise der jüdischen Gesellschaft gerät, aber nirgends einen Menschen findet, der ihm den wahren Lebensweg hätte zeigen können. Vor unseren Augen wird ein furchtbares Bild der damaligen Sitten entrollt, all die Bewohner dieser von Gott und Menschen verlassenen Nester werden mit all ihrem starrenden Schmutz, mit der ganzen Kleinlichkeit, Niedrigkeit und seelischen Stumpfheit ihrer sogenannten geistlichen Vorsteher gezeichnet. Der Waisenknabe gerät anfangs in die Hände eines betrügerischen Wundertäters, und er lernt alle seine abstoßenden, unter der Maske der Heiligkeit verdeckten Praktiken kennen. Dann gelangt er zu einer Gruppe landstreichender Bettler — und ihr Leben, entsetzlich in seiner sittlichen Armut, aber frei und voll lockender Abenteuer, wird mit packender Lebendigkeit und Wahrheit und teilweise mit unnachahmlichem Humor dargestellt. Dann wird der Knabe als Sänger bei einem „Chasan" (Synagogenkantor) aufgenommen — wieder ein eigenartiges, abstoßendes Leben, eine Frucht des Ghettos. Noch später sehen wir denselben Knaben, der bereits ein halbwüchsiger

Jüngling geworden ist, in litauischen Jeschiboth, diesen jüdischen Akademien und Universitäten, und auch das Leben der „Jeschibothbocher“, der angehenden „Leuchten in Israel“ wird uns in all seiner Häßlichkeit, mit all seinen Lastern vorgeführt, die unausbleiblich auftreten müssen bei dem ausschließlichen Studium eines trockenen Gegenstandes allein ohne Abwechselung und Mannigfaltigkeit einerseits, und bei der seltsamen Art der Verköstigung der Jeschibothbocher andererseits auf Kosten von Privatpersonen, was im Jargon den noch seltsameren Namen „Täg essen“ führt. Diese Art besteht in folgendem: jeder Jude einer Stadt, in der sich Jeschiboth befinden, nimmt freiwillig die Verköstigung eines Schülers für einen Tag der Woche auf sich, so daß der jüdische akademische Student, der zukünftige Rabbiner im Laufe einer Woche bei 7 verschiedenen „baalei-bathim“ (Hausherren) speist . . . Alle Ordnung oder, besser gesagt, Unordnung der Jeschiboth ist im Romane Smolenskis meisterhaft gezeichnet, ohne daß auch nur ein wesentlicher Zug fehlt. — Der Knabe erfährt auch alle Schrecken der Zeiten der „Häscher“ und „Fänger“ unter Nikolaus I. und von dieser unglaublichen Verhöhnung aller Menschenrechte spricht Smolenski mit einer Stimme, voll verhaltener Entrüstung und Tränen. Schon ein Jüngling, fällt der „Irrende“ in die Hände eines schurkischen „Chassiden“ und kommt nach allerhand Abenteuern nach London, und lernt die dortigen Juden kennen, die zwar von den Ketten der Vorurteile und des religiösen Fanatismus befreit sind, aber zugleich mit ihnen auch das lebendige nationale Leben eingebüßt haben. So gibt es fast keine höhere oder niedere Schicht der Judenheit, deren Leben im Hathoch nicht dargestellt worden wäre. Nicht ohne Grund erregte dieses Buch bei seinem Erscheinen (1871) solches Aufsehen, und 32 Zeitungen aller möglichen Sprachen begrüßten sein Erscheinen als etwas ungeachtet aller seiner Mängel Epoche machendes in der hebräischen Literatur. Die Jugend verschlang es, kommentierte jedes seiner Worte, lernte es auswendig. Die Orthodoxen wieder verbrannten es und brandmarkten Smolenski als Erzketzer. Und in der Tat schont „Hathoeh“ die Orthodoxie nur wenig. Aber dabei steht Smolenski in

diesem Roman bereits am Wendepunkte. Er wettert auf der einen Seite als fortschrittlicher Schriftsteller und als Sohn seiner Zeit gegen den ganzen alten jüdischen Bau, der auf die Verehrung des toten Buchstabens und das trockene Zeremonial gegründet ist, aber man muß andererseits nur das Kapitel des „Irrenden" beachten, wo vom Versöhnungstag gesprochen wird, um sich zu überzeugen, daß er gleich Luzzatto und Pines die ganze Tiefe und den ganzen Reiz jener seltsamen, bezaubernden Poesie erfaßt hat, die zwar nicht in allen, aber in den besten Aeußerungen des religiösen Gefühls des ganzen Volkes beschlossen ist. Darum wurde Smolenski das Ideal der heutigen nationalen, zionistischen Jugend: er ist der Vater jener nationalistisch-progressiven Richtung in der jüdischen Literatur, die aus dem traditionellen Judentum nur das Gute nimmt, und im Nationalismus keinen Rückschritt, keine Rückkehr zur veralteten Vergangenheit und keine Absonderungsbestrebung, sondern einen Fortschritt sieht, das lebendige Streben zur Wiedergeburt und Vollendung n u r d e r g u t e n, f ü r d i e g a n z e M e n s c h h e i t w e s e n t l i c h e n S e i t e n d e s h i s t o r i s c h e n J u d e n t u m s.

In künstlerischer Beziehung steht der zweite Roman Smolenskis „Kebhurath chamor" (Das Begräbnis des Esels) bedeutend höher als Hathoeh. Im „Begräbnis des Esels" ist die Fabel nicht verwickelt und fesselt doch die Aufmerksamkeit des Lesers; die künstlerische Bearbeitung des sehr interessanten Vorwurfes muß als mustergiltig bezeichnet werden.

In dem Romane „Gemul Jescharim" (Die Vergeltung der Gerechten) schilderte Smolenski den letzten polnischen Aufstand und den Anteil, den die „Juden mosaischen Glaubens" an ihm genommen haben. Die lügnerischen Versprechungen und die Undankbarkeit der „e c h t e n" Polen ihren jüdischen Helfern gegenüber zeigen, wie wenig wir auf die Gnade der Völker (Chessed l'amim chatath) rechnen können. Ganz wie heute! Das Wort „Autoemanzipation" tritt einem auf die Lippen, wenn man diesen nicht besonders künstlerischen aber als Ausdruck der Stimmung der Uebergangszeit sehr interessanten großen Roman beendet hat.

„Hajeruschah" (Die Erbschaft), Smolenskis letzter großer

Roman, den er auf seinem Totenbette beendete, hat bereits einen zionistischen Ausklang. Für jeden aber, der den Uebergang der jüdischen Jugend von der Assimilation zum Zionismus verfolgen will, hat die letzte Erzählung Smolenskis, „Nekam brith" (Die Rache des Bundes) außerordentlich großes Interesse, die unlängst in russischer und deutscher Uebersetzung erschienen ist. Sie schildert die Pogrome, entwickelt die jüdisch-nationale Idee, die die jüdische Jugend schon vor den Pogromen beschäftigt hatte, und schätzt den Einfluß der letzteren als Besinnungsmoment, das die Rückkehr der jüdischen Intelligenz zum Judentum und die Wiedergeburt der alten Ideale in neuer Form beschleunigt hat.

Im „Haschachar" vom Jahre 1878, also noch vor den Pogromen, erschienen zwei Artikel eines jungen Pariser Studenten, des in der Folgezeit in der hebräischen Literatur so berühmt gewordenen Elieser Ben Jehuda (geb. 1857), von dem noch die Rede sein wird. Der Verfasser dieser Artikel betrachtet die Kolonisation Palästinas mit dem Ziele einer allmählichen politischen und nationalen Zentralisierung der ganzen zerstreuten Judenheit als einzigen Rettungsanker für Judenheit und Judentum. Diese Aufsätze waren ohne Zweifel beeinflußt von den bekannten Ereignissen des Jahres 1878 (Befreiung der Serben, Bulgaren usw.) und vielleicht auch von dem berühmten zionistischen Roman George Eliots „Daniel Deronda". Dergestalt war am Ende der 70er Jahre infolge der inneren Entwicklung der hebräischen Literatur bereits alles zu einem Umschwung in ihr und im ganzen Judentum bereit.

SECHSTES KAPITEL

Neue Strömungen

Der neue Standpunkt bezüglich der Bedeutung der hebräischen Sprache. — Die Entstehung der lebendigen hebräischen Umgangssprache. — Die Neologiomen. — Die Tageszeitungen. — Neue Dichter: E. A. Schapiro, M. Dolitzky, N. H. Imber und M. G. Maneh. „Die zwei Extreme" von Braudes. — W. Jawitz, und sein religiöser Zionismus. — Achad Haam und sein geistiger Zionismus. — L. Frischmann und der Kult des Europäismus. — Mendele Mocher Sepharim.

MIT Beginn der 80er Jahre tritt die hebräische Literatur in eine neue Phase ihrer Entwicklung. Bis in die 80er Jahre diente sie fast ausschließlich der Vorbereitung der Aufklärung unter den Juden. Daher war sie nicht ein sich selbst genügender Zweck, d. i. eine nationale Literatur im weitesten Sinne des Wortes, alle Bereiche des nationalen Lebens und Schaffens umfassend und durch das Dasein selbst der sie hervorbringenden Nation ins Leben gerufen, sondern sie war ein bloßes Mittel zur Erleichterung der Lage einer größeren oder kleineren Anzahl einzelner Personen, die keine andere Sprache verstanden. So schien es, daß mit der Verbreitung der Aufklärung unter den russischen und galizischen Juden und mit Erlernung der russischen oder deutschen Sprache seitens ihrer Intelligenz, die hebräische Literatur jede Daseinsberechtigung verloren habe. Folglich mußte man sie in Rußland und Galizien ebenso ins Archiv legen, wie man es in Deutschland getan hatte. Nur die national-zionistische Weltanschauung war imstande, sie vor diesem traurigen Schicksal zu retten. Der Zionismus behauptet vor allem, daß die Juden ein Volk seien, ungeachtet ihrer Zerstreuung in allen Enden der Welt, und daß das Bewußtsein der nationalen Einheit wachse. Diejenigen Juden, die die Einheit Israels als Nation nicht mit ihrem Verstande anerkennen, fühlen sie im Herzen oder die Antisemiten zeigen es ihnen deutlich und augenfällig . . . Der Zionismus weist ferner darauf hin, daß die Juden, da sie nirgends in der Diaspora Ruhe gefunden haben, ein politisches und nationales Zentrum in dem aus historischen Gründen allen Juden aller Länder

einzig teueren Lande gründen müssen. Und, endlich, daß in jenem historisch-nationalen Centrum, wo die hebräische Sprache so viele unauslöschliche Spuren hinterlassen hat, das wieder vereinigte Volk seine alte Sprache neuschaffen müsse, um das historische Schaffen in der historischen Sprache fortzusetzen und einer babylonischen Sprachenverwirrung der in das nationale Centrum aus Europa, Asien und Afrika zusammenströmenden, verschiedensprachigen Juden zu entgehen. Es versteht sich von selbst, daß in dieser nationalen Sprache die ganze gemeinsam-jüdische Literatur niedergelegt werden muß, so daß das hebräische Schrifttum eine lange ununterbrochene Kette darstellt, deren erstes Glied die Bibel ist und deren letztes sich im Dunkel der Zukunft verliert. Nur eine solche 4000jährige Literatur wird der 4000jährigen Geschichte des jüdischen Volkes würdig sein.

So bildet das Wiederaufblühen der hebräischen Sprache und das Wiedererstehen der hebräischen Literatur einen sehr wichtigen Teil des Zionismus, ohne den er undenkbar ist.

Und, tatsächlich, derselbe Ben Jehuda, der zuerst, noch lange vor den Pogromen, im „Haschachar" die zionistische Idee propagiert hatte, wurde zum ersten Wiedererwecker der hebräischen Rede und zum Reformator der neuhebräischen Sprache wie der neuhebräischen Literatur.

„Es war vor 15 Jahren" erzählt E. Chissin, der Autor des „Objetowannaja Semlja" (Das verheißene Land), und „Sajordanje" („Transjordanien") in seinem schönen Artikel „Ueber die Auferstehung der althebräischen Sprache,"* — „als Ben Jehuda mit seiner jungen Frau ins heilige Land kam, die mehrere europäische Sprachen kannte, aber kein Wort hebräisch sprach. Was da tun? Ben Jehuda erwog, daß seine Frau hebräisch zu lehren allzu lange währen würde, und daß, wenn im Hause eine andere Sprache geduldet wäre, das Hebräische sie nicht verdrängen werde. Da entschloß sich Ben Jehuda zu einer harten Maßregel. Eines schönen Morgens sprach er plötzlich mit seiner Prau hebräisch. Sie machte große Augen. Ben Jehuda erklärte ihr nun in dieser

---

* Wjestnik Siona", 2. Folge, Charkow 1897, S. 74—75.

Sprache, daß man von nun an in ihrem Hause den Klang keiner anderen Sprache hören werde als den des Hebräischen. Seine Frau, die nur mit Mühe begriff, worum es sich handle, begann ihm zu sagen, daß sie von Herzen seine Entscheidung mitfühle, aber sie erklärte ihm, daß es ihr nicht plötlich möglich sei, sich ganz dem Schweigen zu weihen, daß man eine neue Sprache schrittweise einführen müsse. Aber Ben Jehuda blieb unbeugsam. Es folgten Tränen, Szenen, nichts half. Ungefähr drei Monate herrschte Zwietracht in der Familie, aber schließlich mußte sich Frau Ben Jehuda doch unter den unerbittlichen Willen ihres Mannes beugen und bald herrschten die Klänge der hebräischen Sprache ausschließlich innerhalb der Wände ihrer Wohnung. Und mehr noch, das Ehepaar Ben Jehuda machte es sich zur Regel, mit allen Bekannten, ohne Ausnahme nicht anders zu sprechen als Hebräisch, wobei es den Bekannten frei stand, in der ihnen genehmen Sprache zu antworten. Nach sieben Jahren traf ich Frau Ben Jehuda als Lehrerin der hebräischen Sprache an einer der besten Erziehungsanstalten Jerusalems."

Dem Beispiele Ben Jehudas sind noch viele gefolgt, in Jerusalem wie in Jaffa, insbesonders in allen palästinensischen Kolonien. Dem Idealismus der Pioniere des großen Werkes der Wiedergeburt kam die unerbittliche Notwendigkeit zu Hilfe. Die Sache lag so, daß in Palästina russische, galizische und ungarische Juden, die den jüdisch-deutschen Jargon sprechen, Seite an Seite mit spanisch-türkischen Juden (Sephardim) leben, die den spanisch-jüdischen Jargon sprechen, (das sogenannte „Espagnol") sowie mit yemenitischen (themanim) und marokkanischen Juden (moghreb), die arabisch sprechen. Wie sollten sie einander verstehen, wenn sie keine gemeinsame Sprache haben, die allein ihnen allen teuer ist? Diese Notwendigkeit einer sozusagen international-jüdischen Sprache machte sich auch in den palästinensischen Schulen fühlbar, wohin alle diese verschiedensprachigen Juden ihre Kinder schickten. Darum wurde die hebräische Sprache, dank des Zusammenwirkens der Not und des Idealismus die Unterrichtssprache in allen palästinensischen Unterrichtsanstalten: „Am Eingange fast jeder beliebigen palästinensischen Schule",

schreibt Chissin*, „umfängt euch unmittelbar eine eigenartige Atmosphäre, dank dem begeisterten und heißen Bestreben der Lehrer wie der Schüler, unsere alte Sprache wieder zu erwecken. Die althebräische Sprache, sie ist die Seele, das Wesen, fast jeder Schule im heiligen Lande. Der Unterricht in dieser Sprache wird mit Begeisterung, die an Enthusiasmus grenzt, erteilt. Und die erstaunliche Energie, mit der die ganze Phalanx der Lehrer im Verlaufe vieler Jahre ihr Werk durchführte, trägt bereits die Bürgschaft ihres Erfolges in sich. Der Unterricht der hebräischen Sprache wird fast überall in dieser Sprache selbst erteilt, in ihr werden auch in den Hauptschulen die anderen Gegenstände vorgetragen. In vielen Schulen sprechen die Kinder nicht nur in den Stunden der Beschäftigung, sondern auch während der Zeit der Erholung untereinander ausschließlich hebräisch. Und man muß hören, wie geläufig, wie frei ihnen die hebräische Sprache vom Munde fließt, mit welcher Hingabe ein jeder von ihnen die möglichste Vervollkommnung in ihr zu erreichen bestrebt ist! . . . Die Idee, in Palästina unsere alte hebräische Sprache zu erwecken, erweist sich als sehr lebensfähig und real.“ So schrieb Chissin schon im Jahre 1897, seither aber hat die hebräische Rede in einer breiten Welle ganz Palästina überflutet.

Das Wiedererstehen der hebräischen Sprache als Umgangssprache rief, wie zu erwarten war, das Bedürfnis nach neuen Worten und Redewendungen hervor, um genau und klar jeden modernen Gedanken, jede Feinheit der lebendigen Rede ausdrücken zu können. In der geschriebenen Sprache kann man vieles umschreiben, kann man bekannte alte Formen und Ausdrücke zu Hilfe nehmen. Wir haben gesehen, daß Erter und Mapu ihre neuen Vorstellungen in die alten poetischen Bilder der biblischen Sprache, Gordon und Lilienblum in die eigenartige Sprache des Talmud und Midraschs einkleideten. Ben Jehuda, der wirklich hebräisch sprach und bereits 27 Jahre in dieser Sprache eine zuerst wöchentlich, dann aber täglich erscheinende Zeitung mit breitem Programm herausgab, erschien all diese Nachahmung des Alten unnatürlich. Er wurde

---

* loc. cit. S. 76.

ein Neuerer auf dem Gebiete der hebräischen Philologie: er führte eine Menge von Neubildungen in die alte, ewig-neue Sprache ein, wie es die Tiboniden im 12. und 13. Jahrhundert getan haben. In seiner Zeitung „Hazewi“ bestand eine besondere Abteilung, die die Erweiterung und Bereicherung der neuhebräischen Sprache mit den zufällig vergessenen hebräischen Worten, die sich überreich im Talmud, Midrasch, wie der späteren mittelalterlichen Literatur finden, mit solchen arabischen Worten, die deutliche semitische Wurzeln haben, und endlich mit Neubildungen, die nach allen Regeln der Entwicklung der hebräischen Sprache in verschiedenen Epochen ihres geschichtlichen Lebens vorgenommen wurden, zum Ziele hatte. Die Frage betreffs der Erweiterung und Erneuerung der alten Sprache wurde ein strittiger Punkt zwischen den „Alten“ und den „Jungen.“ Die alten hebräischen Schriftsteller, „Puristen“, die unsere Nationalsprache als eine heilige ansahen, erlaubten sich keinerlei stilistische Neuerungen. Die jungen Schriftsteller, die „Neuerer“, wollten von ihrer Heiligkeit nichts hören: ihre Erneuerung und ihre Anpassung an die europäische Denkweise, — das war die Hauptaufgabe. Ben Jehuda wurde für die neuhebräische Sprache das, was Kuraïs für die neugriechische und Ivar Osen für die norwegische war. (Denn wie bekannt, wurde die von dem Philologen und Publizisten Ivar Osen erneuerte und umgestaltete norwegische Sprache zur Losung der liberalen Partei in Norwegen.)

Für die Umgestaltung und Erweiterung der hebräischen Sprache sprachen sich (insbesondere nachdem auf Initiative des verstorbenen L. Dawidowitsch, des Verfassers vieler interessanter Artikel über Pädagogik, seit 1889 zahlreiche Vereine zur Pflege der hebräischen Umgangssprache gegründet worden waren) alle besseren und fortschrittlichen jungen Schriftsteller aus, wie Brainin, Tawjew, Yellin, Pines und sogar der greise Pariser Professor Joseph Halévy, der sich auf dem Gebiete der Semitologie Weltruf erworben hatte. Der Verfasser dieses Buches gab 1896 ein Büchlein heraus, „Die habräische Sprache — eine lebende Sprache“ (Sephath ebher — saphahchajah), das die rein wissenschaftliche Aus-

arbeitung einer Methode der Erweiterung der halbtoten Sprache auf natürlichem und den Anforderungen der neuesten Sprachwissenschaft entsprechendem Wege zum Ziele hatte, und im Laufe ganzer zweier Jahre fand die konservative Partei nicht genug Schmähungen, um ihren Unwillen gegen das „blasphemierende" Verhalten der „Jungen" zur „heiligen Sprache" auszudrücken. Die Jungen aber kämpften tapfer für ihre Auffassung und viele der von ihnen eingeführten Neubildungen haben bereits das Bürgerrecht in der hebräischen Literatur erhalten. Die Sprache wurde weich und schmiegsam, und man kann mit Bestimmtheit sagen, daß sie in vielen Beziehungen schon jetzt mit den lebenden europäischen Sprachen wetteifern kann.

Aber wir kehren zur Literatur zurück. Die Pogrome in Rußland und der Antisemitismus in Westeuropa haben, obwohl sie nicht die wirklichen Ursachen des Zionismus sind, einen kräftigen Anstoß zur Verbreitung dieser Idee im Volke gegeben. Die Pogrome und der Antisemitismus wirkten in zwei Richtungen ein. Erstens bemerkten die jüdischen Lobredner des Kosmopolitismus, die in der Verbreitung der Aufklärung unter den Juden die einzige Rettung vor der Feindschaft aller Nationen dem „ewigen Juden" gegenüber gesehen hatten, plötzlich mit Schrecken, daß die aufgeklärten deutschen Juden, die ihrem Vaterlande einen Mendelssohn, Heine, Börne, Lassalle und Marx geschenkt hatten, nicht weniger verachtet und verfolgt wurden, daß die Antisemiten auf die Juden als auf eine Art minderwertige Rasse blicken mit eingewurzelten „semititischen" Fehlern, die selbst die höchste Kulturstufe nicht auslöschen kann . . . . Und das Gefühl verletzten Stolzes ergriff den besseren Teil der jüdischen Jugend und sie begannen eine Widerlegung niedriger Verleumdungen der Antisemiten im Judentum selbst zu suchen, in jenem Judentum, das der Welt die Propheten, Hillel und Spinoza gegeben hat. Rückkehr zum Judentum und Rückkehr in sein historisches Land — das war die Losung dieser begeisterten jungen Männer. Aus ihrer Mitte bildete sich auch der erste Kreis der Pioniere der Palästinakolonisation mit dem rein idealen Ziele der Wiedergeburt — der

Wiedergeburt des Landes durch Schweiß und Blut des Volkes und der Wiedergeburt des Volkes mittels ehrenhafter Landarbeit, der Verwurzelung in mütterlicher Erde, der schöpferischen Natur, der die Juden durch Verfolgungen und Ausnahmegesetze entfremdet waren.

Aber die ersten Zionisten, die das historische Judentum liebgewannen und sich zu den Ansichten der jüdischen Führer der 70er Jahre in Gegensatz stellten, mußten natürlich, wie alle „Volksführer", in das entgegengesetze Extrem verfallen: auch viel historisch-geheiligtes im Judentum, das durchaus nicht liebenswert war, lieb zu gewinnen. In der hebräischen Literatur der 80er Jahre setzte eine reaktionäre Strömung ein, die leider sogar die hervorragendsten Kämpfer der Aufklärung ergriff. Gordon allein blieb fest in seinen Anschauungen bis an sein Lebensende. So entstanden in der neuen palästinensischen Bewegung, die so günstig auf die neuhebräische Literatur gewirkt hatte, zwei diametral entgegengesetzte Tendenzen, einerseits die Rückkehr zum Vergangenen schlechthin, also Reaktion und Rückschritt; andererseits die Wiedergeburt das ist ein Streben nach allem, was das beste ist in der Vergangenheit: zur Vergangenheit der Propheten, ergänzt durch all das Gute, was in der wirklichen, das heißt dem bessern Teile der zeitgenössischen europäischen Kultur ist. So ergänzte auch die italienische Renaissance des 13. Jahrhunderts die große heidnisch-antike Weltanschauung durch die nicht weniger große jüdisch-christliche. Wir werden in der Folge sehen, wie weit die neuhebräische Literatur sich bemüht, das Gute im Judentum mit den letzten Errungenschaften der allgemein menschlichen Kultur zu verbinden und wie weit es ihr gelingt. Nun aber müssen wir noch der zweiten Folge der antisemitischen Bewegung gedenken.

Tausende jüdischer Familien waren plötzlich durch die Pogrome und die neuen Ausnahmegesetze in ihrer Existenz zerstört und ihres täglichen Brotes beraubt. Wie sollte man die Unglücklichen retten, ihnen Hilfe bringen? Und da nicht nur Makler und Händler, sondern auch Handwerker sich als in Überzahl unter den Juden vorhanden erwiesen, erblickten alle im Ackerbau den einzigen Rettungsanker. Und da Land-

wirtschaft und Palästina sozusagen im Bewußtsein aller Juden verschmolzen waren, die an dem „Lied der Lieder" und dem Buche „Ruth" der Bibel und an der „Liebe Zions" und den „Ränken Samarias" Mapus erzogen worden waren, ist es nicht verwunderlich, daß fast die ganze hebräisch schreibende Schar die Kolonisation Palästinas zu propagieren begann, nicht bloß zum Ziele der Zentralisation des Judentums auf seinem Heimatboden, sondern einfach als Hilfe für die Armen in ihrer Not, als Quelle der materiellen Existenz der hungernden jüdischen Menschen. Und diese sozusagen materialistische Betrachtungsweise der Ziele des Zionismus wurde während zehn Jahren so herrschend in der hebräischen Literatur, daß sie in ihr fast alle literarischen Schöpfungen unterdrückte. Inter arma silent musae. Mit Ausnahme der oben erwähnten Erzählung Smolenskis erschien lange kein irgendwie erwähnenswertes literarisches Werk. Dafür geschah etwas anderes, das den hebräischen Schriftstellern zur Freude gereichte. Im Jahr 1882 vollendete Gordon das fünfundzwanzigste Jahr seiner literarischen Tätigkeit und dieser Anlaß wurde von dem besten Teile der jüdischen Intelligenz Petersburgs, die scheinbar schon lange der hebräischen Sprache entfremdet war, außerordentlich festlich gefeiert. Gordon wurde von dem Vorgefühl der nahe bevorstehenden Einigung und Wiedergeburt des Judentums erfaßt. Er schrieb damals ein begeistertes Gedicht: (Greis und Jüngling [29. Oktober 1881]), das die Einheit der Generationen und ihre vereinte Stärke freudig begrüßt. Alle Hoffnungen und Erwartungen auf die Wiedergeburt des jüdischen Volkes und seiner Sprache, die in diesemGedichte ausgedrückt sind, lagen damals bereits in derLuft. Im Jahre 1886 erscheint auf Initiative von Dr. L. O. Kantor (1848—1915) die erste hebräische Tageszeitung Hajom (Der Tag). Bald begannen auch die hebräischen Zeitungen Hameliz und Hazefira (gegründet am 4. Adar 5622 [1862] durch Chajjim Selig Slonimski) täglich zu erscheinen mit dem Programm aller großen europäischen Blätter. Etwas früher sind die umfangreichen Jahrbücher „Haassif" (Fruchtlese) herausgegeben vom Redakteur der Hazefira, dem talentierten Journalisten Nahum Sokolow) und „Kenesseth Israel" (Die Gemeinschaft Israels) (herausgegeben von S. P. Rabbinowitsch) in Rußland und

„Ozar Hasaphruth“ (Der Schatz der Literatur) (herausgegeben von S. Gröber) in Galizien erschienen. Aber wie überhaupt in Zeiten der Erregung, gab es damals noch keine schöpferischen Kräfte. Uebrigens, an begabten Dichtern war auch damals kein Mangel. Im Jahre 1885 erscheint des getauften Juden K.A. Schapiro (1841—1900) wundervolle Ballade „Mechasjonoth bath—ami“ (Aus den Gesichten meines Volkes.) Aehnlich wie bei den Deutschen die Sage geht, daß ihr Heldenkaiser Friedrich Barbarossa, der Liebling der Volksphantasie, nicht tot sei, sondern im Kyffhäuser schlafe, so kann auch das jüdische Volk nicht glauben, daß sein königlicher Psalmensänger verschieden sei wie irgend ein Sterblicher. Nein! Er lebt und wartet mit goldenen Ketten gefesselt, daß die Stunde der Befreiung Israels schlägt, dann wird er aus seinem Schlafe auffahren, seine goldenen Ketten zerbrechen und dem Volke als der ersehnte, langerwartete Messias erscheinen. Diese wunderschöne Legende ist von dem talentierten Poeten ungewöhnlich künstlerisch ausgeführt, man fühlt in ihr den Geist der Zeit, den unstillbaren Durst nach Befreiung und die heiße Liebe zur Volkssage und rein jüdischen Tradition, die die Schriftsteller der Aufklärung so gering geachtet hatten. Damals veröffentlichte auch K. Schapiro eine ganze Reihe „Hebräischer Melodien“ (Mischirej Jeschurun), die durch tief lyrische Töne und leidenschaftlich-zarte Sprache ausgezeichnet sind.

Noch zwei junge Dichter traten in dieser Zeit auf: der eine ist ein echter Zionssänger, der außer jüdischen Leiden und jüdischen Hoffnungen von nichts anderem singen kann und auch nicht will. Es ist dies M. Dolitzkij (geb. 1856), dessen Lieder „Al Harei Zion“ (Auf den Bergen Zions), „Iwithich“ (Ich trage Sehnsucht nach dir), und „Im Eschkachech“ (Wenn ich dein vergesse) fast zu Volksliedern wurden. Dolitzkij schrieb weder erotische, noch irgendwelche andere Gedichte allgemeinen Inhalts. Immer sehnt er sich nach der geliebten Heimat. Immer sieht er vor seinen Augen „ein wunderbares Land, erfüllt von Blüten und Liedern, wo der ewige Frühling sein Zauberreich festhält.“

Dolitzkij fand einen Widerhall seiner Gefühle in den reinen Volksliedern des Naftali Herz Imber (1856—1909), der aus

Galizien stammte und ein Pionier der palästinensischen Kolonisation war. Er gab 1886 in Jerusalem seinen ersten Zyklus von Gedichten heraus, die das wiedergeborene Zion und die neugegründeten Kolonien unter dem Titel „Barkoi“ (Es wird Tag) besangen. Diese Verse entbehren einer künstlerischen Durchführung, aber in ihnen ist soviel unmittelbar, rein volkstümliches Gefühl, daß man auf sie nicht mehr blickt wie auf die Werke eines bekannten Dichters, sie sind Schöpfungen des Volkes selbst, über das Imber weder durch seine Bildung noch durch seinen künstlerischen Geschmack hervorragt. Zu Liedern wie der „Hatikwah“ (Die Hoffnung) und „Mischmar Hajarden“ (Die Wacht am Jordan) wurden schlichte Melodien gefunden und heute geht kein palästinensischer Kolonist zur Arbeit aufs Feld, ohne diese Lieder zu singen. Und kein zionistischer Verein geht auseinander, ohne „Od lo awdah thikwathenu“ (Noch ist unsere Hoffnung nicht verloren) anzustimmen. Aber ein anderer junger Dichter läßt Imber und Dolitzkij weit hinter sich, es ist M. G. Mane (1860—1887), der zu unserm tiefen Schmerze nach 27 jährigem leidensvollen Leben gestorben ist. Er war der Sohn eines armen „Melamed“, studierte an der Petersburger Kunstakademie, wo eines seiner Gemälde einen Preis errang, und alle sahen in ihm einen vielversprechenden Künstler. Aber er starb zu jung und hinterließ nur Gedichte und Aufsätze über die Kunst, die ein bedeutendes, aber noch nicht voll entwickeltes Talent eines echten Künstlers verraten. Denn er war ein Künstler auch in seinen Schriften. Bei ihm gibt es, so seltsam dies sein mag, nicht ein Liebesgedicht, ebenso wenig wie ein tendenziöses oder moralisierendes. Zwei ewig neue Vorwürfe hat seine leidenschaftlich-innige Muse: Liebe zur Natur und verzehrende Sehnsucht, jenes unaussprechliche Leid, das junge Dichter ergreift, die wissen, daß sie nicht mehr lange auf der Welt bleiben können, daß der Tod sich ihnen mit langsamen, aber sicheren Schritten nähert. Und zu seinen Leiden und zu seiner heißen Liebe zur Natur trat an seinem Lebensende noch die Liebe zu Zion. In seinem einzigen zionistischen Gedichte „Massath naphschi“ (Meine Sehnsucht) ist in einer schönen Harmonie die Dreieinigkeit seiner Ideale dargestellt, die Befreiung von der ihn

persönlich drückenden Sehnsucht, das Leben am Busen der Natur — der frischen, stillen Natur des jungen Palästina — und die Sehnsucht nach geistiger Wiedergeburt, eng verbunden mit der körperlichen als Folge der heilsamen Landarbeit.

Von 1888 an beginnen die neuen jüdischen Gedankenströmungen in künstlerischen Gestaltungen Form zu gewinnen. — In diesem Jahre erscheint ein neuer, großer Roman des uns schon bekannten R. A. Braudes (des Verfassers des Romans „Glaube und Leben") unter dem Titel „Zwei Extreme" (Schtei Hakzawoth). Dies ist der Versuch einer Synthese zwischen den zwei extremen Strömungen — der fortschrittlichen und der reaktionären, die die Idee der Wiedergeburt erzeugt hatte. Der Inhalt dieses auch in rein künstlerischer Beziehung sehr interessanten Romanes ist ungefähr folgender:

Achituw aus Odessa weilt einige Zeit in einem Provinzstädchen Litauens. Er ist in dem bourgeoisaristokratischen Milieu erzogen worden, wo die Kenntnis der hebräischen Sprache und Literatur für überflüssig gilt, und die mit der jüdischen nationalen Geschichte eng verbundenen religiösen Vorschriften nicht beachtet werden, nicht etwa aus überzeugtem Freidenkertum, sondern aus der sorgfältigen Bemühung, seine jüdische Abstammung zu verbergen. Achituws Frau, Rosalia, ist eine echte Weltdame, die sich durch die Verstandes- und Herzensleere auszeichnet, die leider fast der hervorragendste Charakterzug unserer Geldaristokratie geworden ist. Seine Schwester Lisa ist ein romantisch veranlagtes, schönes und gefühlvolles Mädchen, die hervorragend Klavier spielt, aber auch ohne alle Ideen, ohne jedes Streben nach einem Leben aus dem Vollen, das sich mit den bloßen romantischen Träumen einer leeren und gelangweilten jungen Dame nicht begnügt. Und da fühlt Achituw sich in eine völlig andersgeartete Sphäre versetzt: in eine durch und durch von Tradition und aufrichtigem Glauben erfüllte patriarchalische jüdische Familie. Und ihn, der an die ewige Nichtigkeit und an den leeren äußeren Glanz gewöhnt ist, fesselt dies ruhige patriarchalische Leben, diese tiefe innere Religiosität, diese seltsame bezaubernde Volkspoesie, die alle jüdischen Feiertage und den ganzen Ueberfluß jüdischer Gebräuche vergeistigt. Ihn

bezaubert auch die junge, überaus schöne Schiffra, ein einfaches Mädchen ohne Bildung, aber mit einer reinen unberührten Seele und unmittelbarem, keuschem Gefühle, die noch nicht bloß in dem Wunsche lebt, zu gefallen und ihre Phantasie noch nicht mit den Liebesszenen einer bekannten Art Romane angefüllt hat. — Aber Achituw sieht nicht bloß die lichten Seiten; vor ihm enthüllt sich auch die Schattenseite des traditionellen jüdischen Lebens. Er sieht, wie die Orthodoxen einen jeden verfolgen, der es wagt, über die nichtigsten religiösen Fragen eine eigene Meinung zu haben, er sieht die ganze Enge ihres Horizonts, die ganze Häßlichkeit ihres Gemeindelebens — und vor ihm taucht die Frage auf: was ist besser: das neue Quasi-Judentum oder das alte Ultra-Judentum?

Aber Schiffras Bruder, Chezron, fährt nach Odessa in der gleichen Angelegenheit, derentwegen Achituw im Hause von Chezrons Vater leben muß. Der orthodoxe Provinziale Chezron wird mit dem eitlen, doch glänzenden Leben der Odessaer jüdischen Protzen, und auch mit Lisa, Achituws Schwester, bekannt. Als ein Mensch mit empfindsamer Seele wird er durch die Eleganz der Manieren und den Reichtum der häuslichen Einrichtung entzückt, dergleichen er bei sich zu Hause nicht gesehen hatte, und überhaupt durch das ganze stürmische Leben der Großstadt, und er vergleicht in Gedanken das neue Leben mit dem alten — und findet, daß seine Verwandten und er selbst das armselige eintönige Leben Halbwilder führen. Auch sein Weib ist ja bei weitem nicht an und für sich dumm; aber wie kleidet sie sich, was kann sie, wofür interessiert sie sich? Nicht so Rosalie, Achituws Gattin, und Lisa — wie sind sie schön in ihren entzückenden Toiletten, wie belesen ist Lisa, wie spielt sie glänzend Klavier und wie gut spricht sie die verschiedensten Sprachen! Chezron gefällt all das, was Achituw beinahe widerwärtig geworden ist, da Chezron die Schattenseiten dieses ganzen äußerlich blendenden Lebens noch nicht sieht. Aber unzweifelhaft kann auch seine Verzückung nicht lange dauern. Früher oder später muß er bemerken, daß all dies nur Flitterwerk, äußerer Schliff ist, der innere Hohlheit deckt. So bildet

sich sowohl bei Chezron wie bei Achituw ein gordischer Knoten, der durch das Auftreten des Großvaters Chezrons gelöst wird, eines Maskil (Aufklärer) der Zeit J. B. Lewinsohns und M. A. Ginzburgs, der geschickt alle schönen Schöpfungen der europäischen Zivilisation mit all dem Nützlichen vereinigt, was in der Jahrtausende alten jüdischen Kultur ist. Das alte Leben bleibt in seinen Grundlagen unberührt, doch es wird schöner, „europäischer". Das ist die Synthese Braudes'.

Eine gleiche Synthese, die dazu noch in ein richtiges System gebracht ist, finden wir bei dem talentierten Schriftsteller und Gelehrten W. Jawitz (geb. 1847). Als überzeugter Orthodoxer blickt er auf die jüdische Religion mit denselben Augen, wie Chateaubriand und Schleiermacher auf das Christentum schauten. Er sieht in der jüdischen Religion kein Streben zum Asketismus und zur Absage an die irdischen Güter, sondern im Gegenteil eine lebensfreudige Weltanschaung, die, wenn sie auch an den Juden strenge religiöse und moralische Forderungen stellt, doch das ganze jüdische Leben gesund und mutig macht. Denn die jüdische Moral ist die erdgebundene Moral einer nationalen Gemeinschaft. Die jüdische Religion, die die menschlichen Leidenschaften im Zaume hält, unterdrückt sie nicht vollständig und fordert nichts unmögliches: sie läßt allem Natürlichem seinen Weg und hält es nur vor Ausschweifung und Uebermaß zurück. Und dergestalt ist auch die anscheinend über unsere Kraft gehende Erfüllung der vielen Gebräuche der jüdischen Religion dem nicht assimilierten Juden keine Last, sondern bewahrt ihn im Gegenteil vor Zügellosigkeit, erfüllt sein Leben mit religiöser Poesie und gibt ihm das freudige Bewußtsein seiner Solidarität mit dem Ganzen und seinem Volke. Nach der Meinung von Jawitz gibt es in der jüdischen Religion keine überlebten Vorschriften und Anschauungen. Sie alle hindern den Juden nicht im geringsten, ein „Europäer" im vollen Sinne des Wortes und ein nützliches Mitglied der modernen Gesellschaft zu sein. Die europäischen Wissenschaften widersprechen dem Judaismus nicht und die scheinbaren Widersprüche erklären sich nur durch die Uebertreibungen der

über ihr Ziel schießenden Freidenker. Der Zionismus erscheint als ein unveränderlicher Teil der jüdischen Religion, die im Grunde immer national und palästinensisch gewesen ist. Es ist nur nötig, auch die Idee der Wiedergeburt von den Verzerrungen der halb-assimilierten Nationalisten zu reinigen. — Von diesen Anschauungen ausgehend, schreibt Jawitz einerseits eine „Geschichte der Juden" in orthodoxem Geiste á la Bossuet, und breitet auf der anderen Seite in Vers und Prosa die ganze Poesie der talmudischen Legende vor uns aus (Sichot u Neginoth mini Kedem) und schreibt ferner Bilder aus dem Leben der jüdischen Kolonisten in Palästina, die er als körperlich und moralisch gesunde Jung-Juden zeichnet, denen die jüdischen Gebräuche keine Fessel, sondern eine Freude sind. Es muß noch gesagt werden, daß Jawitz ein erstklassiger hebräischer Stilist ist und daß, so wenig auch seine Anschauungen die junge, hebräische Literatur beeinflußten, sein Stil und seine Dichtungen dennoch Spuren hinterließen.

So ist die Synthese, die Brandes und Jawitz vorschlagen. Im Grunde ist diese Bezeichnung unberechtigt, sondern es ist ein unverhüllter Konservativismus, vielleicht für ein in normalen Verhältnissen lebendes Volk geeignet, aber völlig unmöglich für das jüdische Volk, dessen ganzes Leben eine komplizierte Anomalie ist. Das Leben eines solchen Volkes bedarf nicht bloß einer oberflächlichen Aneignung der rein äußerlichen Formen der zeitgenössischen Kultur, sondern einer tiefen Verschmelzung des Besten in seiner historischen Erbschaft mit allem Wesentlichen der neuen allgemein-menschlichen Kultur. Eine solche Synthese wirklich zu geben, blieb dem bedeutendsten lebenden hebräischen Publizisten Ascher Ginzberg (geb. 1856) vorbehalten, der bekannter ist unter dem Pseudonym Achad Haam (Einer aus dem Volke).

Achad Haam machte aus dem Zionismus, der bis auf ihn bloß ein politisches Ideal war, eine gegliederte jüdisch-nationale Weltanschauung, welche fast alle Seiten des jüdischen Lebens und der jüdischen Kunst umfaßte. Da er über eine gründliche Bildung und eine ungewöhnliche Originalität des

Geistes verfügte, vermochte er es, eine historisch-philosophische Grundlegung des jüdischen Nationalismus im allgemeinen und des Zionismus im besonderen zu geben. Dies ist der Hauptinhalt seiner in der hebräischen Literatur berühmt gewordenen „Philosophischen Fragmente“ (Pejrurim). Auf der Grundlage der Tatsachen der Geschichte der Entwicklung des Judentums, die bei ihm eine große philosophische Bedeutung erhalten und der Beobachtungen in der Sphäre der Volkspsychologie, eng verbunden bei ihm mit der modernen Geschichtsphilosophie, führen diese Fragmente den Beweis, daß die neueste Bewegung im Judentum keine zufällige und vorübergehende Erscheinung ist. Der Zionismus ist eine historische Notwendigkeit, bedingt durch den ganzen Verlauf der jüdischen Geschichte im letzten Jahrhundert und dieser Verlauf seinerseits befindet sich in engem Zusammenhange mit den großen Strömungen des allgemein-europäischen Lebens und Denkens. Folglich kann der Zionismus nicht als eine bloße Folge des Antisemitismus gelten. Und er ist auch nicht nur ein politisches Ideal oder eine praktische Unternehmung. Nach Achad Haam ist der Zionismus nicht ein Teil des Judentums oder eine Zugabe dazu, sondern das Judentum selbst in seiner Ganzheit, nur mit einer Verlegung des Mittelpunktes. Der Zionismus ist die Konzentration des jüdischen Geistes auf die Erreichung eines nationalen Zentrums, wo Judenheit und Judentum sich völlig frei entwickeln könnten, gemäß ihrer historisch ererbten Eigenarten und nationalen Traditionen, umgestaltet durch die moderne allgemein-menschliche Kultur. Nur das ist auch erreichbar mit Hilfe des Zionismus. Und nur in Palästina kann das erreicht werden durch eine planmäßige und vorsichtige Kolonisation, der es mehr auf Qualität als auf Quantität ankommt, und vor allem durch kulturelle Arbeit in Palästina selbst und im Galuth. Nur ein kleiner Teil der Judenheit, wenn auch an und für sich bedeutend und die Mehrheit im Verhältnis zur ganzen übrigen Bevölkerung Palästinas darstellend, kann sich in der historischen Heimat des jüdischen Volkes konzentrieren. Eine Vereinigung des überall verstreuten Volkes in seiner Gänze oder doch seiner bedeutenden Mehrheit ist derzeit undenkbar. So ist auch

die Hoffnung auf Lösung der rein wirtschaftlichen Seite der Judenfrage mit Hilfe des Zionismus unerfüllbar, (wohl zu unterscheiden von der volkswirtschaftlichen, deren Lösung in der Entstehung einer eigenen nationalen Wirtschaft besteht). Auch die Erreichung der Ziele des Zionismus mit Hilfe der Diplomatie und einer eilfertigen Politik, wie sich dies Theodor Herzl vorgestellt hat, hält Achad Haam für undenkbar: „Der Judenstaat ist nach unserem Credo nicht der Anfang, sondern die Vollendung.“ Darum nennt man die Lehre Achad Haams den „geistigen“ Zionismus: er scheidet sich scharf vom „praktischen Palästinaphilismus“ vor Herzl wie vom „politischen Zionismus“ Herzls und Nordaus. Aber diese Bezeichnung „geistiger Zionismus“ umfaßt nicht die ganze literarische Tätigkeit Achad Haams. Es gibt nicht eine ernste Frage, die irgendwelche, und sei es auch die fernste Beziehung zur Judenheit oder zum Judentum gehabt hätte, mit welcher sich Achad Haam nicht beschäftigt, und zu deren Lösung er nicht beigetragen hätte. Außer einer ganzen Reihe von Aufsätzen über die Kolonisation Palästinas und die palästinensischen Schulen, die für beider Entwicklung die größte Bedeutung hatten, schreibt er über den geistigen Nationalismus Dubnows* und zeigt, daß ein Volk ohne Land in der Zerstreuung niemals eine vollgewichtige nationale Autonomie erlangen kann. Er schreibt über „nationale Ethik“ und legt dar, daß die Moral einer jeden Nation mit der Zeit ein selbständiges Leben führt, dem nationalen Geiste eben dieser Nation entsprechend. Er schreibt über „Nietzscheanismus und Judentum“ (Umwertung der Werte), und weist darauf hin, daß auch das Judentum sein Ideal vom Uebermenschen habe, der aber nicht als blonde Bestie, sondern als Held des Geistes erscheint, extrem in seinen moralischen Forderungen, ein unnachgiebiger Kämpfer für die höchsten sittlichen Werte, der wie Ibsens Brand nur ein „Alles oder

---

* S. Dubnow, ein bedeutender russisch-jüdischer Historiker, trat in seinen „Briefen über den Nationalismus“ [deutsch von Israel Friedländer: „Die Grundlagen des jüdischen Nationalismus“ Berlin, Jüdischer Verlag] für eine nationale Autonomie in den Ländern der Diaspora ohne Zentrum in Palästina ein.

nichts" kennt. Mehr als das: das jüdische Volk stellt in seinem geschichtlichen Leben selbst eine Art Weiterentwicklung des Nietzscheschen Gedankens dar: ein Uebervolk, extrem und unnachgiebig, das aber darum auch mit Recht sich für das „auserwählte Volk" hält, auserwählt nicht zur irdischen Macht, sondern zu höherem Leben, d. i. zur Verwirklichung des Beispiels eines höheren moralischen Typus, unter den Völkern der Erde. — Er schreibt über Asketismus („Körper und Geist") und zeigt, daß das Judentum nicht nach Abtötung, sondern nach Vergeistigung des Fleisches gestrebt habe. Er schreibt über „Judentum und Christentum" und legt dar, daß sich das Judentum immer im Rahmen gesellschaftlich-nationaler ethischer Formen gehalten habe, und niemals zu einem mystischen Kult der Persönlichkeit und zu jenem äußersten Altruismus gelangt sei, der sich als ein umgekehrter Egoismus herausstellt. Er schreibt über „Knechtschaft in der Freiheit" („Aeußere Freiheit und innere Knechtschaft") und über „Knechtschaft in der Revolution", und spricht den originellen Gedanken aus, daß die in religiöser, bürgerlicher und politischer Hinsicht freien Juden doch unfrei und knechtselig vor den herrschenden Nationen oder Gruppen dieser Nationen seien, in deren Mitte diese „freien" Juden leben und arbeiten. Er hält auf der Zusammenkunft der russischen Zionisten in Minsk ein Referat über „Kultur" (später unter dem Namen „Die Erneuerung des Geistes" gedruckt), und berührt in ihm die jüdische Kunst, die, wie er zeigt, im allgemein-menschlichen Sinne an Wert verliert aus dem Grunde, weil sie Fremden dient. Er schreibt über das Verhältnis des Hebräischen zum „jüdisch-deutschen" Jargon („Ein Sprachenstreit"), und stellt klar, wie sehr selbst eine Volkssprache nicht eine nationale Sprache sein könne, wenn mit ihr nicht das historische Bewußtsein der betreffenden Nation verbunden ist und wenn sie die Hauptschätze des gesamten nationalen Schaffens dieses Volkes nicht in sich birgt. Er schreibt über die Grammatik der neuhebräischen Sprache und spricht sich in dem Sinne aus, daß nur eine Vertiefung und Erneuerung des Denkens eine Bereicherung der Sprache mit neuen Wörtern und neuen grammatikalischen und syntaktischen Formen bewirken kann. Und er schreibt eine psychologische Skizze über

Moses, in der er den Gedanken durchführt, daß eine legendäre Persönlichkeit auf ein Volk nicht weniger durch die über sie sich bildenden Vorstellungen wirken kann als eine reale Persönlichkeit mit ihren geschichtlichen Taten, — ein Gedanke, den A. Schlesinger zur Grundlage für eine neue Methode der Begriffsanalyse geworden ist, für die historisch-völkerpsychologische Methode.* — Das ist ein kurzer Ueberblick über die Probleme, welche Achad Haam in seinen zahlreichen Aufsätzen berührt hat, die in seinem vierbändigen Werke „Al paraschat drachim“ (Am Scheidewege)** gesammelt und hauptsächlich in der von ihm 1896 begründeten und jetzt von Dr. Joseph Klausner redigierten Monatsschrift „Haschiloach“*** veröffentlicht wurden. Dieser ganze Reichtum, diese Vielfältigkeit an Ideen hatte einen ungeheueren Einfluß auf die junge hebräische Literatur, von der weiter unten die Rede sein wird. Besonders stark aber hat die zentrale Idee der ganzen achad-haamschen Lehre eingewirkt, daß das Streben nach nationaler Erneuerung in seinem letzten Ende ein Streben nach freier Entwicklung der jüdischen Nation im Geiste der besten allgemein-menschlichen Ideale ist.

Wir haben schon oben gesehen, daß die alten Ideen der Männer aus den siebziger Jahren, die grundlegende Umwälzungen in der jüdischen Religion und im Gemeindeleben forderten, und die neuen Anschauungen der Nationalisten über den hohen Wert des traditionellen Judentums die besten der neuhebräischen Schriftsteller vor ein unentscheidbares Dilemma gestellt haben. Hierzu kamen noch die traurigen Beobachtungen im Bereiche des jüdisch-nationalen Lebens. Auf der einen Seite die ver-

---

* S. A. Schlesinger: Die Methode der historisch-völkerpsychologischen Begriffsanalyse, Leipzig 1911.

** In deutscher Auswahl erschienen im Jüdischen Verlag, Berlin. 2 Bände. I. Bd. übersetzt von Israel Friedländer, 2. Aufl., 1913, II. Bd. übersetzt von Harry Torczyner, 1916. Der Aufsatz „Moses“ findet sich in der literarisch-künstlerischen Sammelschrift „Moses“, ebenda siehe Mathias Acher: Achad Haam, ein Denker und Kämpfer der jüdischen Renaissance. Jüdischer Verlag, Berlin, 1903.

*** S. Dr. Josef Klausner: „Achad-Haam i jewo duchowny sionism,“ Kadima, Odessa 1905.

steinerte und im toten Buchstaben erstarrte orthodoxe Masse, und auf der anderen — die Intelligenz, die das lebendige Nationalgefühl verloren und die Liebe zu den kulturellen Werten und zu den nationalen Hoffnungen des jüdischen Volkes eingebüßt hatte. Ein Volk, das aus solchen Elementen besteht, kann noch nicht ein wirkliches unabhängiges Leben führen. Hierzu bedarf es Umbildungen von Grund auf, nicht künstlicher und plötzlicher, wie es unsere Männer aus den siebziger Jahren wollten; nach der Meinung Achad Haams kann die Negation nicht die dem jüdischen Volke fehlenden grundlegenden sittlichen und sozialen Tugenden hervorbringen. Nur das lebendige Bestreben zur Erneuerung im Verein mit der ihm zugrundeliegenden Anstrengung, ein bürgerliches Leben zu führen, dessen die Judenheit seit nun 2000 Jahren beraubt ist, und ein ablehnendes Verhalten zum versteinerten Judentum des Ghettos können die Tugenden erzeugen. Und damit dieses an und für sich adelnde und stärkende Streben einen Stützpunkt habe, bedarf es eines geistigen nationalen Zentrums in Palästina, das mit der Zeit auf die Juden aller Länder Einfluß nehmen wird und derart beitragen zu ihrer geistigen und schließlich auch zu ihrer politischen Einigung und Erneuerung.

Aber um die nationale Wiedergeburt zu erreichen, ist die Tätigkeit in Palästina allein ungenügend. Auch hier in der Diaspora muß die Judenheit für diese große Wandlung in ihrer politischen und geistigen Lage vorbereitet werden. Das jüdische Volk muß intellektuell und moralisch gehoben und von den vielen Fehlern gereinigt werden, die ohne Zweifel in vielen seiner Schichten durch Ghetto und Verfolgungen tiefe Wurzeln geschlagen haben. Und für die beiden Hauptmittel zur Erreichung dieses hohen Zieles: der Neuwerdung und Wiedergeburt des ganzen Volkes in der Diaspora, erklärt Aachad Haam die Erziehung und die Literatur. Sie beide müssen die Ausrottung nicht nur der assimilatorischen Tendenzen der jüdischen Intelligenz, sondern auch der rein-menschlichen Fehler bewirken, an welchen die Juden infolge der bekannten geschichtlichen Umstände mehr leiden, als die Nichtjuden. Achad Haam beschuldigt die hebräischen Schriftsteller der sechziger und sieb-

ziger Jahre, daß sie ständig mit dem Spezifischjüdischen im Juden gekämpft und den Menschen im Juden fast völlig außer acht gelassen, d. h. nicht auf seine rein menschlichen Schwächen und Mängel hingewiesen hätten. Es sei schon Zeit, zu verstehen, daß die Idee der Erneuerung „nur das Ziel habe, daß im Mittelpunkte des Ganzen das lebendige Streben des Herzens zur Einigung und Wiedergeburt des Volkes und zu seiner freien Entwicklung stehe, seinem eigenen Geiste gemäß nach allgemein-menschlichen Prinzipien."

Das ist die Synthese Achad Haams. Aber diese Synthese zwischen Jüdischem und Allgemein-Menschlichem war unvollständig. Bei Achad Haam läßt sich, wie wir eben gesehen haben und noch unten sehen werden, eine starke Hinneigung zur Seite des Jüdischen bemerken. — Damit nun diese Synthese vollständig werde und aus ihr in der Folge eine Verschmelzung des Ewig-Menschlichen mit dem besten und nationalsten Teile des Judentums erwachse, bedurfte es einer Hinneigung auf die entgegengesetzte Seite, auf die Seite des Allgemein-Menschlichen. Und dies taten auch nach dem Auftreten Achad Haams viele Vertreter der „jungen Literatur", von der im folgenden Kapitel die Rede sein wird. Aber noch vor dem Auftreten Achad Haams hat dies der talentierte Kritiker nud Feuilletonist David Frischmann getan. Er war der erste Europäer in der hebräischen Literatur; vor ihm waren fast alle hebräischen Schriftsteller Theologen, in größerem oder geringerem Grade, in bejahendem oder verneinendem Sinne, sie traten entweder für die Religion ein oder sie kämpften gegen sie. Frischmann hat ein Ideal: das Europäertum. Er ist Antizionist und in einem gewissen Sinne des Wortes sogar Antinationalist. Und alles nur aus Furcht, daß Zionismus und Nationalismus zu Chauvinismus führen und das Allgemein-Menschliche im Juden ersticken könnten. Er kämpft mit der spezifisch jüdischen „Batlanut" (Spießertum), mit der Redseligkeit des altmodischen biblischen Stils, er bemüht sich, die jüdische Jugend der Natur näher zu bringen, ihr eine höhere Vorstellung von der bildenden Kunst, der schönen Literatur, vom Weibe zu geben und sie überhaupt ästhetisch zu erziehen: Hatten ja bis zur jüngsten Zeit alle nur

an die ethische Erziehung des Juden und niemand an die ästhetische gedacht. Seine „Briefe über die Literatur“ sind eine Geißel, bisweilen etwas hart, mit der er die Augiasställe der hebräischen Literatur reinigt. Freilich fegt er mit dem Kehricht zuweilen auch Perlen der Kunst von der Art der Gedichte von Perez weg, aber in der Mehrzahl der Fälle entfernt er nur unnötiges Gerümpel. Er zieht die Eleganz der Form der Tiefe des Inhalts vor, aber vielleicht war dies in den achtziger Jahren als Gegengewicht gegen die völlige Geringschätzung der Form notwendig, die für die jüdische Weltanschauung im Gegensatz zur hellenischen charakteristisch ist. — Frischmann schrieb auch kleine Erzählungen und Bilder („Am Jomkippur,“ „Die Totenfeier.“) und eine ganze Reihe von „Silhouetten“ („Otjoth porchoth“), die sich durch Feinheit der psychologischen Analyse und Eleganz der Form auszeichnen, doch deren Vorwürfe nicht immer originell sind.

Einen Künstler größter Bedeutung gewann die hebräische Literatur in dem zu ihr zurückkehrenden S. J. Abramowitsch, von dessen Sittenroman „Väter und Söhne“ wir bereits im III. Kapitel dieses Buches gesprochen haben. Im Laufe von achtzehn Jahren (1868—1886) hat dieser große Sittenschilderer der russischen Judenheit unter dem Pseudonym Mendele Mocher Sepharim (Mendele der Bücherverkäufer) seine künstlerischen Schöpfungen ausschließlich im jüdisch-deutschen Jargon geschrieben. Seit 1886 schreibt er nicht nur neue Werke in hebräischer Sprache, sondern er übersetzt auch seine wertvollsten Arbeiten aus dem Jargon ins Hebräische: „Mein Gaul“ („Sussati“), „Die Reisen Benjamins III.“, „Im Tale der Tränen“ („Beemek habacha“) „In jenen Tagen“ („Bejamin hahem“). Seine Übersetzungen sind Neuschöpfungen. Seine alten Jargonschriften werden in seiner hebräischen Uebertragung zu etwas vollständig Neuem, denn Mendele Mocher Sepharim schuf fast eine neue hebräische Sprache. Er lebte vollständig in der realen, gedrängten und präzisen Sprache der Mischna und des Midrasch, und ihm ist es hauptsächlich zu danken, daß die blumenreiche und zur Schilderung der Gegenwart untaugliche pseudobiblische Sprache verdrängt wurde, die in der hebräischen Belletristik fast bis zu Ende der

achtziger Jahre vorherrschend war. Noch mehr als das: er brachte der hebräischen Literatur die Einheitlichkeit der Sprache; auch vor ihm hatte Gordon z. B. in seinen Romanen nicht nur biblische Wörter verwendet, aber das war eine Mischung des Biblischen mit dem Talmudischen, neue Flicken auf einem alten Mantel. Bei Mendele ist die Sprache einheitlich, folgerichtig im Stile; darum wurde er auch auf dem Gebiete der Sprache der Lehrer herrvorragender Stilisten wie Bialik, Jehuda Steinberg, Sch. Benzion und anderer.

Aber noch größere Verdienste als auf dem Gebiet der Sprache erwarb sich Mendele um die hebräische Literatur auf dem Gebiete der künstlerischen Sittenschilderung. Man kann ruhig sagen, daß er im Hebräischen eine vollständig neue Literaturgattung geschaffen hat. Er brach vollständig mit der romantischen Fabel und den Liebesintriguen, welche das tragende Gerüst der Romane Mapus, Smolenskis und Braudes waren. Seine Sittenschilderungen sind ein wirkliches Epos. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Kapiteln seiner bewundernswerten Schöpfungen ist nur ein lockerer; dafür stellt jedes Kapitel für sich eine Dichtung dar in dem Sinne etwa wie in Gogols „Tote Seelen." Jede kleinere Erzählung, jedes Kapitel seiner zahlreichen Werke bildet für sich etwas vollständig Abgeschlossenes, und in der Gesamtheit stellt sich sein ganzes Schaffen als eine künstlerische Geschichte der russischen Judenheit dar, angefangen von den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts und endend mit den achtziger Jahren, das ist mit Beginn des großen Eisbruches in der russischen Judenschaft, des großen Verfalls seines patriarchalischen Lebens. Während dieser ganzen Zeit stellte sich das Leben der russischen Juden als etwas Ganzes und in sich Geschlossenes dar. Es hatte sich im Laufe ganzer Jahrhunderte eine patriarchalische Lebensweise herauskristallisiert, die alle Seiten des jüdischen Lebens umfaßte und stark und unzerstörbar war. Und diese in sich abgeschlossene und unzerstörbare Lebensweise verkörperte Mendele in Typen, die keinen individuellen Charakter haben, sondern den ihrer ganzen Gruppe, ihrer ganzen Klasse, ihres ganzen Volkes, nationale und soziale Repräsentanten sind. Jede derartige Type ist

gleichsam in karrarischem Marmor ausgehauen. Mit einem Aufruf, mit einer unbedeutenden Gebärde stellt Mendele eine ganze Welt eigenartigen Fühlens und Denkens vor uns. Die Epik Mendeles zeichnet sich durch eine solche Objektivität aus und sie ist soweit entfernt von allem Psychologisieren, daß seine Sittenschilderungen sich in Wahrheit plastischen Kunstwerken nähern. Er malt nicht nur, sondern er meißelt. Jede Bewegung des Körpers gibt bei ihm eine Bewegung der Seele wieder. Niemand hat so vollständig, so alles umfassend, so plastisch wie er die alte „Judengasse“ geschildert, nicht nur die Juden, die in ihr leben, sondern auch die Christen, mit denen diese Juden in Berührung kommen, und sogar die Haustiere und das Geflügel, die einen wesentlichen Bestandteil der „Judengasse“ bilden. Mendeles meisterhafter Pinsel malt breit und ruhig. Es ist jene große epische Ruhe, welche den Sittenschilderer des finstern Ghettos zum Verwandten der großen Epiker aller Völker macht, auf denen der Geist der unübertrefflichen Gestalten des unsterblichen Hellas ruht. — Und dieser Hellene im Geiste ist nach seinem eigenen Ausspruch „der jüdischste Jude.“ Es gibt bei ihm lyrische Episoden, die an die besten Stellen der hebräischen Psalmen erinnern. So z. B. die Lyrik in seinem unsterblichen Roman „Mein Gaul.“ — Die Naturbilder Mendeles sind unvergleichliche Gemälde eines mit der Natur verwachsenen pantheistischen Künstlers, aber gleichzeitig empfängt bei ihm die Natur eine gewisse spezifisch-jüdische Färbung; er hat auch sie gleichsam „verjüdischt.“ Die winterlichen Bäume im Walde, die vom Winde hin- und herbewegt werden, sind ihm Beter in der Synagoge mit ihren weißen Gebetmänteln, der Garten nach dem Regen erscheint ihm gleich den Kindern, die die liebende Hand der Mutter am Vorabend des Sabbats gewaschen hat. Und diese Vereinigung des Hellenischen mit dem Jüdischen ist die originellste jüdische Schöpfung, die sich zu den Bergeshöhen der reinen Kunst erhebt und den ehrwürdigen Sittenschilderer der russischen Judenheit zum Lehrer der zeitgenössischen hebräischen Dichter und zum „Großvater“ der jungen Literatur gemacht hat, zu der wir nunmehr gelangen.

SIEBENTES KAPITEL

Die junge Literatur

Ben Avigdor und seine „Groschenbibliothek." — Ruben Brainin, S. Epstein und M. Ehrenpreis. Der Kampf um eine allgemein-menschliche Literatur in hebräischer Sprache. — J. L. Perez und seine Liebeslieder. Seine Novellen. Die Auferstehung des Chassidismus. Jehuda Steinberg. — M. J. Feuerberg und die „Tragödie des Judentums." M. S. Berdyczewski und die Umwertung der Werte. — David Neumark. — Ch. N. Bialik. Die „judaistische" Richtung seines Schaffens. Sein „Hamathmid." Seine „Toten der Wüste." Seine „Erzählung vom Progrom." Seine „Flammenrolle." — Paul Tschernichowski. Die „hellenistische Richtung" seines Schaffens. Seine erotischen Gedichte. Sein „Baruch von Mainz." Seine „Idyllen." Sein „Credo." — Jakob Kahan und S. Schnejur. — A. L. Lewinski. — J. Berschadski und Sch. Ben Zion. — J. Ch. Brenner und G. Schofmann.

„DAS lebendige Streben des Herzens" und „die freie Entwicklung nach allgemein-menschlichen Prinzipien," das sind die grundlegenden Gedanken, die einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der jungen hebräischen Literatur nahmen. Die tendenziösen Romane wurden durch rein künstlerische Schöpfungen verdrängt, die sich eine reale Schilderung des innern Menschen im Juden zur Aufgabe machten: die Darstellung der allgemein-menschlichen seelischen Erlebnisse mit einer eigenartig jüdischen Färbung. Im Jahre 1891 wird ein neuer Verlag für Bücher der schönen Literatur unter dem Namen „Sifrei agora" (Groschenbibliothek) eröffnet. (Es erschienen von 1891—93 25 Bändchen). Ihr Redakteur und Herausgeber war Ben Avigdor (Abraham Leib Schalkowitz), der der erste war, der offen zu sagen wagte, daß es in der ganzen neuhebräischen Literatur fast nicht ein einziges rein künstlerisches Werk gäbe. Alle unsere Romane sind tendenziös und gekünstelt, ihre Autoren ewig mit Reflektionen und unaufhörlichem Philosophieren beschäftigt; daher gebe es in ihnen auch wenig rein schildernde Bilder und reine Volkstypen. Darum verstehen und fühlen unsere Schriftsteller nicht die ganze tiefe Poesie unseres Volkslebens, des langen Leidens und göttlichen Duldens, das die ganze

Seele des Juden erfüllt, den unzerstörbaren Idealismus des einfachen jüdischen Mannes, der seinen Gott und seine Religion so sehr liebt, und bereit ist, für sie alles zu opfern und der in seinem mustergiltigen Familienleben so unerreichbar dasteht. Diese großen Vorzüge des jüdischen Volkes waren der einzige Grund dafür, daß es allen Verfolgungen stand hielt. Aber die Schriftsteller der Aufklärung haben das nicht verstanden. Ihr Pseudorealismus ließ sie alles, was nicht ihrem „gesunden" Menschenverstand entsprach, für Dummheit und Finsternis halten. Darum versucht Ben Avigdor echte Typen aus der Mitte des einfachen Volkes zu geben. Er schildert die arme Fischhändlerin („Leah mochereth hadagim"), ihre Dürftigkeit und ihre Aufopferung und grenzenlose Liebe zu ihrem kranken, demütigen, nichts außer seinen Folianten kennenden Manne. Oder die Weißnäherin Debora (Ahabah wechobah „Liebe und Schuld"), die ihre Liebe und ihr einziges Glück auf Erden ihren Eltern opfert, die sie in ihrem kümmerlichen Verdienst nicht entbehren können. Oder „die glücklichen Armen" (Anijim meuscharim"), die nichts haben, aber auch nichts brauchen. Sie leben in Eintracht und Frieden miteinander und der gesunde, heitere jüdische Humor verläßt sie niemals. In seiner Skizze „Menachem, der Literat" (Menachem hasopher), die seiner Zeit großes Aufsehen erregt hat, geißelt Ben Avigdor die Reaktionären und Phrasenhelden und scheidet streng zwischen nationaler und chauvinistischer Literatur. In seinem historischen Romane „Vor 400 Jahren" (liphne arba meoth schanah), der auch in deutscher Uebersetzung erschienen ist * schildert er das Leben der spanischen Juden bis zu ihrer Vertreibung von 1492.

Die Hauptfigur, der Maranne Miguel, der Clara, ein von ihm geliebtes Christenmädchen, weil er nicht von seinen vertriebenen Brüdern lassen will, verläßt, und seine Schwester Emilia, voll von brennendem Haß gegen die Unterdrücker ihres Volkes; der Lehrer Pereiro, der Miguel auf seinem Totenbette erklärt, daß ein Volk mit solcher Vergangenheit und Zukunft wie

---

* Manche sind deutsch übersetzt im Jüdischen Verlag erschienen.

das jüdische nicht das Recht habe, Hand an sich zu legen und sich nicht assimilieren und nicht verschwinden kann — all dies war etwas damals in der hebräischen Literatur völlig Neues. All dies war das Ergebnis des „lebendigen Strebens des Herzens“ nach einem neuen, volleren, menschlicheren nationalen Leben.

Das Streben nach einer freien Entwicklung auf „allgemein menschlichen Grundlagen“ gab den Anstoß, daß eifrige Anhänger der Gründung einer allgemein menschlichen Literatur in hebräischer Sprache auftraten, die nicht mehr ein bloßes Mittel der Aufklärung, sondern das Wesen der Aufklärung selbst und ein unablösbarer Teil der jüdischen Literatur sein sollte. Diese Forderung stellte S. Epstein auf, ein begeisterter Schriftsteller, der sich in seinen Artikeln zu poetischer Höhe aufschwang und fesselnde Bilder aus dem Leben des alten Judentums verfaßte. Nach ihm trat mit der gleichen Forderung Ruben Brainin auf, bekannt durch seine vortrefflichen Lebensbeschreibungen Mapus und Smolenskis und seine Charakteristik Gordons. Er gründete als erster nach Ben Jehuda ein literarisches Organ in neuhebräischer Sprache, das ebenso allgemein menschlichen wie spezifisch-jüdischen Interessen gewidmet war. In dieser Zeitschrift „Mimisrach umimaaraw“ (Aus Ost und West,“ im ganzen leider nur vier Hefte) erschienen Artikel über Tolstoj (A. Drujanow), Nietzsche (Dr. Neumark), über die Hygiene der orientalischen Völker (Alfred Nossig), über Helmholtz (vom Redakteur Brainin selbst), über die „Vis Vitalis“ (vom verstorbenen Professor Schapiro) über Ackerbau (von Prof. Joseph Halewi), eine Uebersetzung von Maupassants „Le Horla“ usf. Für Brainin und seine Mitstrebenden war die hebräische Literatur nicht mehr ein vorübergehendes Mittel zur Verbreitung der Aufklärung oder zur Erweckung nationaler Ideen unter dem Teile der Juden, der ausschließlich hebräisch las; sie wurde für sie ein allumfassendes lebendiges nationales Schrifttum, wie alle europäischen Literaturen in lebenden Sprachen bestrebt, alle allgemein menschlichen Bedürfnisse ihrer Leser zu befriedigen und nicht nur ausschließlich die nationalen. Diese Anschauung der neuhebräischen Literatur als etwas Allumfassendes ver-

traten in der Folge M. Berdyczewski, von dem später die Rede sein wird, und der talentierte Kritiker und Publizist M. Ehrenpreis in der oben erwähnten Zeitschrift „Haschiloach." Der im Jahre 1892 gegründete große Verlag „Achiassaf" in Warschau gab eine leichtverständlich geschriebene Uebersetzung von Lippert's „Kulturgeschichte der Menschheit" unter dem Titel „Toldoth haschlamath haadam" (übersetzt von David Frischmann) und eine weniger flüssige, aber genauere Uebersetzung von Spencer's „Erziehung" („Hachinuch," übersetzt von P. Davidowitsch) heraus. Als der „Achiassaf" sich auf die Herausgabe von Werken ausschließlich über jüdische Geschichte und Literatur beschränkte, gründete Ben Avigdor 1897 einen Verlag unter dem Namen „Tuschijah" und sodann die billige „Hebräische Bibliothek" und die „Große Bibliothek", die bereits herausgegeben haben: Spielhagen: „Auf den Dünen", Goldsmith „The vicar of Wakefield," Shakespeares „King Lear", Byron: Cain, Victor Hugo: „Le dernier jour d'un condamné", eine Sammlung der Erzählungen Zolas, Knut Hamsuns „Hunger", die Skizzen Korolenkos, Turgenjeffs „Gedichte in Prosa", Dr. Joseph Klausners „Der prähistorische Mensch", Mensis „Geschichte der Religion", Dr. S. Bernfelds „Geschichte der Kreuzzüge", Biographien von Aristoteles, Mohammed, Kopernikus, Galilei, Rousseau, George Elliot, Zola u. a.

Kurz hierauf erschienen im Hebräischen auch originale Kunstwerke von allgemein-menschlichem Charakter. Unter ihnen ist das kleine, aber ungewöhnlich interessante und originelle Büchlein des hochbegabten Isaak Leib Perez (1851—1915) „Ha-ugaw" (Die Flöte) zu erwähnen. Es enthält im ganzen etwa zwei Dutzend kleiner Liebesgedichte, aber diese sind von solcher lyrischen Tiefe und solcher poetischen Schönheit, von solcher Frische des Gefühls und solcher Leichtigkeit der Form, daß sich ihrer jede europäische Literatur rühmen würde. Selbst die glücklichste Übersetzung könnte kaum die ganze Weichheit des Ausdrucks und Neuheit der Form wiedergeben, die man nur empfindet, wenn man sie in der wundervollen, fast biblischen Sprache liest.

Aber der Erzähler Perez übertrifft noch bei weitem Perez, den Dichter. Er erscheint nicht nur in der Jargon-, sondern

auch in der hebräischen Literatur, als der Schöpfer des kleinen, kunstvoll abgerundeten Bildes, der feinen und eleganten Skizze oder Silhouette, der symbolischen Erzählung und der allegorischen Fabel. Außer den zahlreichen, von ihm selbst in die hebräische Sprache übersetzten Jargonwerken schrieb er auch ursprünglich hebräisch eine ganze Reihe eleganter und überaus eigenartiger Bilder und psychologischer Studien: „Die Melodie der Gegenwart", „Die Schreckensnacht", „Auf dem Landgute", „Denken und Dichten", „Schemaja der Held", „Die vier Edelsteine", „Im Niedergang" (Rocheth weholech) u. a.* Alle diese sind kleine Meisterwerke, die jeder europäischen Literatur angehören könnten. Während Mendele Typen schafft, zeichnet Perez Individuen, Mendele malt den Juden im Menschen, Perez den Menschen im Juden. Sein Drama „Der Verfall des Hauses des Zaddiks" und eine ganze Reihe anderer chassidischer Erzählungen erneuern alles, was gut ist am Chassidismus, an jener originellsten Schöpfung des Judentums des XVIII. Jahrhunderts, die ein Protest gegen die Versteinerung des Gefühls im rabbinischen Milieu darstellt, gegen die Unterdrückung des lebendigen unmittelbaren Glaubens durch ein kompliziertes Ritual, gegen das Verschwinden des lebensfreudigen Gottesdienstes und die an seine Statt tretende, durch den toten Buchstaben des Gesetzes erstarrte Erfüllung peinlichster religiöser Vorschriften und das ausschließliche Studium der talmudischen Kasuistik. Perez, der den Chassidismus idealisierte, erweckte in der hebräischen Literatur eine ganze Reihe „Neochassiden", welche dieser in der Folgezeit entarteten Lehre ein unvergängliches Denkmal setzten. Unter ihnen erscheint der bereits erwähnte Berdyczewski, der nicht nur wunderschöne Bilder aus dem chassidischen Leben entwarf, sondern auch den Chassidismus theoretisch begründete, zusammen mit dem temperamentvollen Dichter und Schriftsteller Hillel Zeitlin und insbesondere mit Jehuda Steinberg (1863—1908), einem feinen Künstler, originell und eigenartig, der in vielem an Perez gemahnt. Wenn Mendele der „Großvater der jungen Literatur" ist, so ist Perez ihr Vater.

---

* Manche sind deutsch übersetzt im Jüdischen Verlag (Berlin) erschienen.

Aber in dem Maße, wie in der jungen Literatur allgemein-menschliche Strömungen entstanden, wandten sich ihre besten Vertreter mehr und mehr den Problemen des Judentums zu. Die allgemein-menschliche Kultur verdrängt immer mehr die national-jüdische. Das jüdische Volk ist ein abhängiges Volk. Wie im wirtschaftlichen, so hängt es auch im kulturellen Leben von den Völkern ab, in deren Mitte es lebt und darum eignet es sich auch gegen seinen Willen die Kultur dieser fremden Völker an. Und wenn es so weiter geht, ist der Tag nahe, wo die ganze reiche nationale Kultur des viertausendjährigen Volkes mit Archivstaub bedeckt sein wird.... Und doch stellt das Spezifisch-Jüdische so ungeheuere nationale Werte dar, mit deren Verschwinden sich kein stark schlagendes jüdisches Herz versöhnen könnte. Überhaupt kann ja außerhalb seiner Kultur ein Volk ohne Land und ohne gemeinsame Umgangssprache nicht bestehen. Stehen wir etwa am Anfange des Endes?... Und doch muß sich das Judentum der europäischen Kultur anschließen. Das geistige Ghetto ist so eng und unerträglich wie das wirkliche. Im Judentum gibt es viel Abgestorbenes, viel Mittelalterliches, vieles, wovor jeder suchende Jude unwillkürlich flieht. So lebt der nationalgesinnte Jude in zwei Welten, von denen ihn jede an sich zieht. Daher jener Zwiespalt in der Seele jedes intelligenten Juden, jener Bruch und jene Zweiheit in ihm, die ihn zu einem schlechten Juden und zu einem unvollkommenen Russen oder Deutschen macht. Wenn er sein Volk nicht kennt und nicht liebt, wird er ein bodenloser, entwurzelter „Allgemeinmensch", kennt er und liebt er aber seine historischen Werte, dann überkommt ihn ein tiefer Schmerz — ein Schmerz über das Ende des großen viertausendjährigen Kämpfer- und Schöpfervolkes, das nun so ruhmlos vom Schauplatz der Geschichte abtritt....

Das ist die große Tragödie, die der früh verstorbene 24jährige M. S. Feuerberg (1874—1899) in seinen wunderbaren Skizzen „Das Amulett" (Hakamea), „Schatten" (Hazlalim), gestaltet hat und insbesonders in seiner symbolischen Erzählung „Am Abend" (Baerew) und seiner bedeutenden Novelle „Wohin?" (Lean?). Diese letzteren mit großer dichterischer Kraft gestalteten Werke sind von jener grenzenlosen

Trauer erfüllt, die man im Hebräischen den nationalen Schmerz (zaar ha-umah) genannt hat, „den Judenschmerz", der in der neuhebräischen Literatur den allgemeinen Weltschmerz vertritt. Ein Volk mit einer solchen Vergangenheit, ein Märtyrervolk, welches weder der Ansturm der griechischen Kultur noch die Scheiterhaufen der Inquisition niederzuringen vermochten, sollte ein solches Volk dem Andringen des neuen Lebens und der neuen Kultur nicht standhalten können? Und folgende Antwort auf diese Frage legt Feuerberg in den Mund Nachmans, des Helden der Erzählung „Wohin?": „Das jüdische Volk muß in sein geschichtliches Vaterland zurückkehren, aber nicht darum, damit es der Geißel und dem Hunger entrinne, sondern damit es den Grund lege zu einer neuen Gesellschaft und zu einem neuen Leben.... keine armselige, in ihrer Dumpfheit erstickte und elende jüdische Gemeinschaft wie die, die wir im Galuth sehen, sondern eine lebendige, gesunde und kühne... Eine Gemeinschaft, die wieder der ganzen Welt ein Beispiel ist, wie es einst die alte jüdische Gemeinschaft war... Eine Gemeinschaft, die der ganzen Menschheit Leben, Ideale, Hoffnungen und Antrieb zu neuem Schaffen geben wird."

Das ist der Grundgedanke Feuerbergs. In ihm fließen Jüdisches und Allgemeinmenschliches in eins zusammen. Das ist das „Nationaljüdische nach allgemein menschlichen Prinzipien." Ganz im Geiste Achad Haams, dessen eifriger Jünger Feuerberg während seines ganzen kurzen Lebens geblieben ist. Aber Achad Haam fand auch Gegner. Der bedeutendste von ihnen war der schon erwähnte Micha Josef Berdyczewski (geb. 1865,) der in einer ganzen Reihe von Aufsätzen bemüht war, neue Gesichtspunkte über die Zukunft der Kulturentwicklung des Judentums in die neuhebräische Literatur einzuführen. Dr. Berdyczewski wendet die Anschauung Nietzsches auf das Judentum an als den Träger der Idee der Selbstverleugnung im Namen der göttlichen (nach Nietzsche: Sklaven-) Moral. Berdyczewski weist mit Nietzsche darauf hin, daß der extreme Universalismus, die idealistische Geistigkeit und der sittliche Rigorismus der Propheten die national-politische Macht und die materielle Wohlfahrt des

alten Juda vernichtet hätten und der ganzen Welt eine Moral der Entsagung und Unterdrückung alles Natürlichen in den menschlichen Leidenschaften und Trieben aufgezwungen und dadurch die Lebensfreude der Menschen verringert und die Entstehung eines höheren menschlichen Typus: des Uebermenschen verhindert hätten. So hat das Judentum seine Lebenskraft eingebüßt. Obwohl die Pharisäer und später die Tannaiten nicht die universalistischen Tendenzen der Propheten teilten, waren sie nichtsdestoweniger von der fleischlosen Geistigkeit der letzteren erfüllt und die Schule zu Jamnia (Jaschibath Jabneh) war ihnen teurer als die Unabhängigkeit Jerusalems. Jeremias ertötete die politische Selbständigkeit Judas zur Zeit des ersten Tempels und Rabbi Jochanan ben Sakkai die nationale zur Zeit des zweiten. (Wie dem Leser bekannt ist war dies auch die Ansicht Gordons über die Propheten und Tannaiten in seiner oben besprochenen Dichtung „Zedekia im Kerker.") Berdyczewski zeigt, daß bereits vor 2000 Jahren das Judentum die Judenheit verschlungen hat, d. h. Religion und Moral haben alles Streben nach einem gesunden und natürlichen Leben verschlungen und die fleischlose Geistigkeit hat alle national-politischen Ideale verdrängt, die jeder lebenden Nation wesentlich sind. Selbst wenn wir jetzt die politische Selbständigkeit in Palästina erringen, so wird sie bald durch unsere abstrakte Religion und unsere rigoristische Moral zerstört werden. Darum ist es notwendig, nach dem Ausdruck Nietzsches eine „Umwertung aller Werte" vorzunehmen. Man muß der Judenheit ein Uebergewicht über das Judentum geben, wir müssen mehr materielles, irdisches Leben haben, wir müssen den anderen Völkern ähnlich werden. Nur dann wird eine politische Erneuerung zu einem gesunden, lebenden Volk möglich sein. So erscheint Berdyczewski als der entschiedenste Gegner des geistigen Zionismus Achad Haams, der fordert, daß die Juden bleiben müßten, was sie waren: ein Volk des Geistes (am haruach). In seinen Erzählungen zeichnet Berdyczewski Typen von gesunden erdnahen Juden des alten Schlages wie auch den innern Bruch (den Kora schebhalebh) der innerlich gebrochenen, zwiespältigen jungen Juden, die sich vom historischen Judentum abgewendet

haben und die noch nicht zur europäischen Kultur gelangt sind. Berdyczewski erscheint so als der Vertreter der Dekadenz in der hebräischen Literatur, von der viele seiner belletristischen Werke erfüllt sind.

Eine eigenartige Anschauung über die Wesensunterschiede von Judaismus und Hellenismus brachte der jüdische Philosoph David Neumark, der Verfasser bedeutender Aufsätze über „Das Problem der Willensfreiheit bei Juden und Nichtjuden.“ „Die Lehre vom freien Willen bei Kant und Schopenhauer.“ Die Philosophie Jehuda Halewys“ und insbesondere „Weltanschauung und Lebensanschauung“ (Haschkaphat haolam wehaschkaphat hachajim). In dieser letzten philosophischen Arbeit legt Neumark dar, daß sich die Weltanschauung bildet, indem der Mensch vor allem in die äußere, ihn umgebende Welt eindringt; wenn aber der Mensch seine Aufmerksamkeit vor allem auf seine innere Welt konzentriert, bildet sich die Lebensanschauung. Die Weltanschauung geht vom äußern aus und faßt die Natur ins Auge, darum schafft sie die Logik, die Naturwissenschaften, Philosophie, Plastik und Epik. Die Lebensanschauung geht vom Innern aus und faßt den Menschen und seine Seele ins Auge, darum schafft sie Psychologie und Soziologie, Religion und Prophetentum, Lyrik und Musik. Die judaistische Anlage, welche ausnahmsweise auch bei Nichtjuden möglich ist, hat nur Werte der letzteren Art, die hellenistische Anlage, welche ausnahmsweise auch bei Juden möglich ist, hat nur Werte der ersteren Art geschaffen. Und der Kampf zwischen diesen beiden Richtungen des menschlichen Denkens kennzeichnet nicht nur die Menschheit, sondern auch das Judentum selbst, in dem der Kampf von Hellenismus und Judaismus ebenfalls vor sich geht. Neben Neumark, der Professor der Universität Cincinnati (Hebrew Union College) ist (geb. 1860), sind als Publizisten noch Dr. M. Ehrenpreis, Dr. Osias Thon, der soziologische Aufsätze und ein gediegenes Buch über Spencer geschrieben hat, S. J. Hurwitz, ein tiefer Kopf, einer der extremsten „Erweiterer der Grenzen des Judentums“ und Herausgeber des Jahrbuches „Heathid“ (Die Zukunft) u. a. zu erwähnen.

Den beiden Anschauungen über die Zukunft des Judentums, der judaistischen und der hellenistischen, die in der philosophischen Literatur ihren Ausdruck in den Werken Achad Haams und Berdyczewskis gefunden haben, entsprechen in der Poesie die Schöpfungen der drei bedeutendsten jüdischen Dichter der Gegenwart Chaim Nachman Bialik, des Schülers Achad Haams (geb. 1873) und Saul Tschernichowski (geb. 1875) und S. Schnejur (geb. 1887), die beide Berdyczewski folgten.

Bialik — ist bis nun der einzige hebräische Dichter, der sich einen Weltruf erworben hat: Sammlungen seiner Gedichte erschienen in russischer, italienischer und deutscher Sprache und einzelne seiner Gedichte liegen in französischer, englischer, polnischer und ungarischer Uebersetzung vor. An Eleganz der dichterischen Form und Klarheit der dichterischen Anschauung steht er wohl Tschernichowski, an Weite des philosophisch-dichterischen Horizonts steht er Schnejur, und an Tiefe der dichterisch-philosophischen Konzeption steht er beiden nach. Aber er übertrifft sie und alle übrigen jüdischen Dichter an Kraft und Ausdruck in seinen lyrischen Dichtungen und an Frische und Unmittelbarkeit seines poetischen Gefühls. Und er ist ein Meister der hebräischen Sprache wie kein anderer.

Vor allem aber gab er allem Ausdruck, was die Judenheit als Nation im letzten Vierteljahrhundert bewegte. Bialik ist ein nationaljüdischer Dichter, nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalte nach. Die jüdische Dichtkunst erreicht ihre Vollendung nur dort, wo sie rein lyrisch ist, d. h. wo sie subjektive, innerliche Gefühle des Dichters ausdrückt, die dann infolge ihrer Tiefe und echten Menschlichkeit allgemeinen, objektiven Wert gewinnen. Die Psalmen, die Klagelieder des Jeremia, die bitteren Anklagen Hiobs sind in ihrer lyrischen Tiefe ohnegleichen. Und sie finden Widerhall in der Seele des modernen Menschen, denn ihre lyrischen Ergüsse kommen aus den verborgensten Tiefen ihrer kranken und zerrissenen Seele. Dagegen steht im allgemeinen, was die Plastizität der Form und die künstlerische Gestaltung

der äußeren Welt anbelangt, die beiden Hauptelemente des plastischen Schaffens, die jüdische Dichtung der griechischen und auch der indischen bedeutend nach. Bialik ist vor allem ein Lyriker, wie es auch in anderen Literaturen wenige gibt. Die Kraft und Ausdrucksfähigkeit seiner Dichtungen, die Frische und Unmittelbarkeit seines innerlichen Gefühls haben in der hebräischen Literatur nicht ihresgleichen. Wir finden bei ihm jene Vertiefung, jene Verinnerlichung, die seinen Gedichten einen so starken tiefempfundenen Klang und dabei unmittelbar lebendige Wirkung verleihen. Seine Liebesgedichte sind nur Sehnsucht und Liebe, und seine „Lieder des Lichts" ein Trunkenwerden am Licht seitens eines Menschen, der dessen lange beraubt war, und darum seine lichtstrahlenden Bilder nicht plastisch-objektiv, sondern lyrisch-subjektiv gestaltet. Auch seine größeren Dichtungen (mit einziger Ausnahme der „Toten der Wüste") sind mehr lyrisch als episch. „Der Glanz" (Sohar) und „Der Asket" (Hamathmid) sind lyrische Dichtungen, die „Geschichte vom Pogrom" ist die Ansprache eines Propheten im weiteren Sinne dieses Wortes. Und sogar die überaus plastische „Flammen-Rolle" enthält mehr Lyrik als Epik (man denke an die „Lieder des Schrecklichen" und die „Beichte"). Insbesonders als Lyriker ist Bialik mehr Volljude dem Geiste nach als irgend ein anderer jüdischer Dichter. Er verdient in diesem Sinne vollkommen den Ruhm des nationalsten Dichters der modernen Judenheit.

Bialik ist nicht nur national dem Wesen seines schöpferischen Genies nach, national ist auch der Hauptteil seiner Werke: eine grenzenlose Liebe zum alten Judentum, dem biblischen und talmudischen, und eine grenzenlose Sehnsucht nach den unabwendbar schwindenden besten Werten des eigenartigen jüdischen Lebens, wie sie sich bereits in den Werken des verstorbenen Feuerberg zeigten. Diese Liebe und diese Sehnsucht erfüllen auch die Werke Bialiks im ersten neuromantischen Jahrzehnt seines dichterischen Schaffens (1891—1901). In seinem Gedichte „An der Schwelle des Beth Hamidrasch" nennt er die jüdische Schul-Synagoge (Beth-Hamidrasch), in der man mehr lernt als betet, und die unsere Schriftsteller der siebziger Jahre für die Quelle aller Uebel

des gegenwärtigen Judentums ansahen, eine „Zuflucht des ewigen Volkes“ und einen „Bewahrer des mächtigen Geistes“. Nur dank diesem Beth Hamidrasch hat das jüdische Volk „seinen Gott gerettet und sein Gott hat sein Volk gerettet“. In dem Gedichte „Wenn du es verstehen willst . . .“ hält Bialik das Beth Hamidrasch für die „Kraftquelle“, woher unsere Märtyrerbrüder die Kraft für den schwarzen Tag schöpften, an dem sie mit Freudigkeit in den Tod gingen, ihre Kehle allen Messern der Welt darboten, auf den Scheiterhaufen wie auf einen Thron stiegen und mit dem Rufe starben: „Höre, Israel, unser Gott ist einzig!“; „die Quelle, aus deren Tiefe der geknechtete Bruder unter der Geißel Erhebung, Glauben, Stärke, Kraft zu dulden schöpfte, das Joch der Unfreiheit in ewiger Folter ohne Ende und Grenze zu ertragen;“ den Ort, wo das jüdische Volk seinen größten Schatz verbarg — seine Thora, wo es seine Tränen über Beleidigungen und Verfolgungen weinte und wo es seine messianischen Hoffnungen sammelte . . . Jedoch nimmt diese grenzenlose Liebe zur Quelle des alten national-religiösen Judentums bei ihm bald einen feierlich-tragischen Charakter an. Es ist eine romantische Liebe zu etwas, das dem Tode geweiht ist . . . Bialik liebt als Sohn der achtziger Jahre grenzenlos das alte Judentum, aber als Kind der siebziger Jahre fühlt er die Sinnlosigkeit und Unmöglichkeit, Hunderte und Tausende junger Leben zu einem einseitigen Studium zu verurteilen, das keine Wurzeln im Leben der Gegenwart hat. Der Kampf dieser beiden Gefühle fand seinen Ausdruck in dem lyrischen Gedicht „Der Asket“ (Hamathmid)*.

Ein junger „Jeschibothbocher“ sitzt Tag und Nacht über dem Talmud und seinen Kommentaren. Der schwermütige eigenartige Singsang, in dem diese verwickelten Wortstreitigkeiten gelesen werden, erwecken auch im Dichter schwer-

---

* Deutsche Uebersetzungen der meisten Gedichte Bialiks gaben Ernst Müller (Jüdischer Verlag, Berlin 1911) und L. Weinberg (Welt-Verlag 1920). Ueber ihn und Tschernichowski s. M. Ehrenpreis im Jüdischen Almanach, Jüdischer Verlag, Berlin 1902.

mütige Gedanken. Für den „Mathmid“ gibt es nichts außer seinen Folianten, ihm ist alle Schönheit des Lebens fremd, nicht für ihn blüht die Rose und singt die Nachtigall. Er kennt nicht die Pracht der Natur, die Wonnen der Liebe. Und doch ist auch er ein Mensch mit einer lebendigen Seele, ja sogar mit einer idealen, weichen, empfänglichen Seele, fähig sich der Wissenschaft um der Wissenschaft willen zu widmen. Auch in ihm wogen ja Leidenschaften, auch ihn lockt ja der stille Reiz einer lieblichen Frühlingsnacht, die Weite der Felder und der Duft der Wiesen. Auch in ihm erwacht ja der Durst nach Ruhm, Freiheit, Liebe und allem irdischen Glück. Aber er unterdrückt in sich alle diese sich regenden Wünsche seines jungen Fleisches, er bringt sich ganz zum Opfer dar und — wem? Dem toten Buchstaben, dem veralteten kasuistischen Wortstreit, der nichts mit dem Leben mehr gemeinsam hat. Wie entsetzlich, wie tragisch ist all das! Bialik gestaltet uns meisterlich die verwickelten seelischen Vorgänge im Innern des „Mathmid“, die von unendlicher Trauer erfüllt sind und eng zusammenhängen mit dem unnatürlichen Leben des Volkes ohne Land, ohne nationalen Boden unter den Füßen, eines Volkes, dem man alles irdische Glück genommen und das man gezwungen hat, sich allein von himmlischem Manna zu nähren . . .

1900 Jahre hatte sich das jüdische Volk diese Abgeschlossenheit und diese Kraft des Duldens bewahrt, die es aus der alten, finstern Betschule geschöpft hatte . . . Und diese Abgeschlossenheit und diese Kraft verkörperte Bialik in seiner symbolischen Dichtung „Die Toten der Wüste“, die man mit den klassischen Musterepen aller Völker vergleichen kann.

Es schlafen die „Toten“ in der Wüste des Galuth, im tiefen Sande verschüttet, ohne alle Anzeichen des Lebens. Aber diese Toten sind Titanen, die sogar in ihrem Scheintode den „Herren“ der Wüste schrecklich sind. Ein raubgieriger Adler stößt auf sie hernieder, dessen Krallen „Damaskusstahl von teurer Prägung sind, doch hart wie Demant ist die breite Brust des Riesen, Granit und Stahl, — ein schwerer Kampf beginnt“. Aber der Adler weicht: seinen Kräften widersteht der viertausendjährige Granit . . . Da

nähert sich eine Schlange arglistig und lautlos den Titanen und will sie beißen. Aber auch sie muß vor der ernsten Größe der harten und versteinerten Scheintoten weichen. Aber da naht der Löwe, der wahre Wüstensohn. Doch vor der stummen Größe der Toten der Wüste muß auch der Löwe weichen.

Aber bisweilen vermag auch die Wüste die „ewige wortlose Verzagtheit“ der Ihrigen nicht zu ertragen und „wirft dem Schöpfer eine Herausforderung zu“. Da erheben sich die Toten der Wüste und wollen nicht länger das schwere Los des ewigen Galuthlebens ertragen, sie erklären sich für „das letzte Geschlecht der Knechtschaft und für das erste des freudig-freien Willens“. Große messianische Bewegungen entstehen in der Art der Sabbatai Zewis, in denen das jüdische Volk auflebt und alles wagt, denn dann ist alles erlaubt. Dann ist das Leben in seine Rechte getreten, alle menschlichen Leidenschaften sind frei. Doch diese „Herausforderung des Schöpfers“ ist von kurzer Dauer, wieder deckt der Wüstensand die aufrührerischen Titanen. Aber noch immer sind sie ihren Feinden schrecklich genug und niemand hat die Kraft, sie zu bezwingen . . . Das war das Judenvolk, das einbalsamiert durch sein Judentum zwei Jahrtausende überlebt hatte, allem trotzend.

Aber Bialik, von tiefer Ehrfurcht vor der Ganzheit und Unbeugsamkeit des Galuthjuden vor der Emanzipation und dem Zerfall erfüllt, blickt mit der größten Verachtung auf den halben Juden der Gegenwart, der welk, feige und Fremden gegenüber dienerisch ist. Hier wird Bialik zum strafenden Propheten. Je höher in seinen Augen der alte Jude steht, umso tiefer empört ihn die gegenwärtige Judenheit. Nicht lange vor dem ersten Zionistenkongreß (1897) bricht er in seinem Gedicht: „Achen chazir haam“ in folgende wahrhaft prophetische Worte aus:*

Und mein Volk verdarb . . . Und mit Willen fiel
Es aus Maß und Größe der Schande zum Spiel,

---

* Die Uebersetzung stammt, wie die der anderen mitgeteilten Gedichtstellen, von meinem Freunde Leo Oser. H. K.

Sie stürzten vom Weg und sind trostlos und blind,
Sie verloren das Ziel in dem Zeitlabyrinth.
Gepeitscht und gejagt durch Stunde und Tag
Ist die Schmach nur ein Wort und gefürchtet der
[Schlag.
Wie vermag die Seele nach Fliehen und Mühn
Im fremden Getümmel zum Lichte zu blühn,
Den Geist zu wittern des kommenden Tags
Und des völkerversöhnenden Festgelags?
So entschlief der Sklave . . . Kein Ruf und Geschrei,
Nur die Peitsche reißt sein Dämmern entzwei.
Rufst du welkenden Blättern vom Himmel den Tau,
Wird das Moos auf Ruinen je blühende Au?
So erschüttert selbst die Posaune dumpf
Am Tag des Gerichts nicht den riesigen Rumpf . . .

So bestrafte sein Volk der zeitgenössische Jesaja im Jahre 1897. Aber 1905, als sich seine Prophezeiung verwirklichte und es auch am „Tage des Gerichts“ niemanden gab, der die spezifischen Krankheiten des jüdischen Volkes geheilt hätte, verkündigt er einen neuen Wahrspruch, noch schrecklicher als der frühere.

Euer Herz ist so dürr und verstümmelt wie die Traube
[nach Kelter und Presse
Die man wegwirft oder verbrennt,
Die Seele liegt brach unterm Himmel und keine erfrischende
Befruchtet das tote Geländ. [Nässe

Zwischen dem von prophetischem Pathos erfüllten Hymnus „Mein Volk ist morsch“ und der von Enttäuschung gellenden Prophetie „Da schlug euch von neuem der Himmel“ liegt der erste Kischinewer Pogrom (1903). Von da an beginnt die zweite Periode seines Schaffens, in der er sich von der Neuromantik abwendet. Kurze Zeit nach diesem Pogrom, der das ganze jüdische Volk erschütterte, schrieb Bialik seine Erzählung vom Pogrome (hebräisch aus Zensurgründen zuerst „Erzählung vom Unfrieden“, hierauf „In der Stadt des Blutes“ „Beïr ha-harezah“ genannt).

Bialik schildert die Grauen des Pogroms in Versen, die den Leser bald mit den Zähnen in ohnmächtigem Zorn knir-

schen, bald seine Augen von Tränen überströmen lassen. Aber nicht dies ist das Wesentliche an seiner grauenhaft-großartigen „Erzählung.“ Das Wesentliche ist die Welkheit und Passivität des großen Volkes, der Nachkommen der Makkabäer und der großen Märtyrer der Zeit der Kreuzzüge, die kaum in Ehren zu sterben wußten. Das Wesentliche ist die Sinn- und Ziellosigkeit dieser Hekatomben, die selbst nicht wußten, weswegen sie sterben, wie sie nicht gewußt hatten, weswegen sie leben und leiden: die Religion, um derentwillen der Jude einst bewußt in den Tod ging, hat aufgehört, die Haupttriebfeder des jüdischen Lebens zu sein. Das Wesentliche ist das Fehlen sogar eines echten Klageschreies, der sich der Brust des unschuldig leidenden Volkes entringen und diese gemeine Welt strafloser Gewalt und unverdienter Folterqualen erschüttern würde: „ein ungeheures Leid, und ungeheure Schmach, und was da ungeheurer, sag o Menschensohn!“ Für den Dichter ist die Schmach ungeheurer. Und diese Schmach ist umso schlimmer, da sie das unerhörte Leid bloß in Tränen zu ertränken gedenken und in sinnloser Selbsterniedrigung, die in ihrer welken Kraftlosigkeit und feigen Unaufrichtigkeit der Gottheit widerwärtig sind.

Das Ringen mit dem Volk verwandelt sich Bialik hier in ein Ringen mit Gott. Und diese furchtbare Entrüstung über die Kraftlosigkeit wandelt sich — wie dies oft bei bewußt erkannter Kraftlosigkeit der Fall ist — in ihr Gegenteil, in die machtvolle Kraft der Selbstverteidigung und der Selbsttätigkeit.

Aber alle Motive des Schaffens Bialiks, sowohl das Suchen nach einem vollwertigen irdischen Leben als auch die Sehnsucht nach Liebe und die Entrüstung über die Bedrücker und die Prophezeiungen der Rache, wie auch der Kampf des Judaismus mit dem Hellenismus in der Form der irdischen Kultur, und die furchtbare Vorhersicht des „Endes“ — all dies ist gesammelt und spiegelt sich wie in einem Brennglase in der symbolischen Dichtung Bialiks, dem tiefsten und schönsten von allem, was er geschrieben hat: „Die Flammen-Rolle“ (Megillat ha-esch — Feuerurkunde). Den Inhalt dieser großen Dichtung in wenigen Worten wiederzugeben, ist fast

unmöglich. Dies ist eine eigenartige allegorische Erzählung davon, wie das jüdische Volk, nachdem es sein selbständiges Leben als politische und territoriale Nation verloren hatte, in der Wüste des Galuth herumirrte, und sich geistig nur von zwei starken Empfindungen nährte: dem Haß gegen die Bedränger und dem Glauben an die künftige Erlösung. Der erstere äußert sich in dem Haßlied des Schwachen; der Glaube an die Erlösung findet seinen Vertreter in dem Helläugigen, der ein „Lied der Tröstung, der Erlösung und des (messianischen) Endes“ weiß. Aber er singt es nicht. Der Galuth hat es erstickt, verscheuchte es in die Schlupfwinkel des jüdischen Herzens, und es kann nicht hervortreten, bevor nicht eine neue Morgenröte über der Judenheit entbrannt ist, bevor nicht die Judenheit aus dem Ghetto herauszieht und sich von neuem, wenn auch nur teilweise, einem erdgebundenen Leben vermählt hat. Aber als dies geschah, als die Emanzipation begann, da entbrannte sofort erbittert der Kampf zwischen dem irdischen Leben — einem fremden, weltlichen, arischen — und der jüdischen Eigenart. Und in diesem ungleichen Kampfe zwischen Himmel und Erde siegt Awaddon, d. i. der Untergang.

Das singt uns ein neuer Jeremia. Aber wie der alte Jeremia bereitet er durch seine Prophezeiung des Endes einen neuen Anfang vor, den Anfang eines vollen Lebens, dem man nicht alles Alte, sondern nur einen überlebten Teil opfern muß.

Nicht weniger bedeutend ist Bialik auch auf anderem Gebiete als dem der nationalen ethischen Prophetie. Er singt neben den rein jüdischen Motiven auch Lieder der Welt und der Liebe, von denen viele, wie besonders die klaren Zeichnungen des russischen Winters in den „Winterliedern“, sich durch den Reichtum der Farben und den tiefelegischen Ton auszeichnen. Aber die weltlichen Lieder Bialiks drücken nur einen unstillbaren Durst nach Licht aus und seine Liebeslieder nur eine Sehnsucht nach einer unbekannten Liebe.

Anders fühlt Saul Tschernichowski. Er ist mehr als alles ein Dichter der reinen Kunst. Er ist bei weitem kein

ideenloser Dichter, aber bei ihm stehen im Vordergrunde die alten und ewig-neuen Vorwürfe der Dichter aller Zeiten, Natur und Liebe. Der frische Duft der Wälder der gesegneten Ukraine und der bezaubernden Steppen der Krim, deren Sohn er ist (er wurde 1875 in Michailowka, Gouvernement Taurien geboren), weht uns aus jedem seiner Verse entgegen. Der unaufhörliche Gegenstand seines Träumens ist:

Der flimmernde Glanz in Alleen,
Das Rauschen der Quellen im Grunde,
Der Nachtigall Lied im Gehölze.
Ein Kuß von liebendem Mund.

Und Natur und Liebe vereinigen sich ihm wie im Hohen Liede zu einem harmonischen Ganzen in kleinen, entzückenden Liedern, die voll des Duftes von Frühlingswind, Mädchenliebe und Blumengarten sind und in denen die hebräische Sprache neue zarte Ausdrucksmöglichkeiten gewinnt.

Besonders harmonisch verbinden sich Naturbilder mit seinen Liebesträumen in seinem eigenartigen Gedicht „Erzählungen des Frühlings“ (Agadoth Abhibh). Tschernichowski fand leider noch nicht seinen Uebersetzer und wir müssen seine Gedichte in Prosa wiedergeben. In klangvollen und bilderreichen Versen beschreibt er in diesen „Erzählungen“ die Wirkung der ersten Strahlen der Frühlingssonne auf die eben aus dem Schoße der Erde hervorsprießenden Blumen, auf die aus fernen Ländern heimkehrenden Vögel, auf die Insekten, die überall wimmeln und sich regen, und endlich auf den Menschen. Aber hier macht der Dichter plötzlich einen Sprung und schildert nicht den Einfluß des Frühlings auf den Menschen, sondern die Wirkung der Liebe. Natur und Liebe sind ihm untrennbar verbunden. Er sagt:

„Das Auge der Sonne ist Leben und Leben ist Liebe. Wo keine Liebe ist, dort ist Tod, zum Tode ist das mutterlose Kind verurteilt. In der ganzen Welt ist kein Ort, wohin die Strahlen der Liebe nicht gedrungen wären, diese Strahlen des Lichtes und der Wärme. Und fällt nur ein solcher Strahl in die Seele eines Menschen, dann quillt aus ihren geheimnisvollen Tiefen ein lockendes wunderbares Lied. Wie der furchtbare Held mit mächtiger Hand in die vielsaitige

Leier fällt, und einen alten Kriegstanz spielt, wie hundert rauschende Quellen plötzlich an einem sonnigen Maientage den Kampf inmitten der Beete des stolzen Gartens anheben — und dieser Wettstreit ist ein zartes Lied, in dem man Seligkeit und Leiden fühlt, in dem Welt und Zauber und berückender Traum zusammenfließen, lichte Jugendträume, in denen man Himmel, Erde und Meerestiefen im Kusse umfängt."

Und nach einer beispiellosen Schilderung aller feinen und kaum festzuhaltenden Empfindungen, die diese Jugendträume hervorrufen, fährt der Dichter fort:

„Und der einmal einen solchen Traum gesehen, vergißt ihn niemals mehr. Er erkauft ihn um den Preis aller seiner lebensspendenden Säfte und prägt ihn für immer seinem Herzen ein. Und nur wenn seine Seele sich vom Körper löst, nur dann wird dieser Traum in der trauernden Seele erlöschen."

Und solchen Traum hat der Dichter gesehen: „Die Frühlingssonne vergoldete das Meer und am Himmel schwammen rote Wolken, aus denen es gleichsam tropfte wie Blut. Und die Erde wurde immer trüber und trüber, bis sie endlich ganz in Dämmerung verhüllt war; und zugleich verdunkelten sich auch die Wolken und der Garten . . . In dieser Stunde stand vor mir die Beherrscherin meines Herzens und ich träumte der Erscheinung entgegen. Meine Augen hafteten an dem Mädchen und mein Blick fiel auf einen Kranz von leuchtenden Käfern, der einer hellen Strahlenkrone gleich, ihr Haupt gesäumt. Der weiche Glanz geheimnisvollen Lichts hellflimmernd lockt auf ihrer zarten Haut. Und ihre großen Traumesaugen blicken noch tiefer denn die Meere: es verschwimmt in ihnen Himmel, Zaubernachtgeheimnis und Meeresleuchten in eins."

So vereinigen sich bei Tschernichowski Liebe und Natur. Aber das ist nicht der wesentliche auszeichnende Zug seiner Erotik. In diesem Gebiete dichterischen Schaffens unterscheidet er sich von allen anderen hebräischen Dichtern dadurch, daß bei ihm nicht eine Spur Sentimentalität und Tränenseligkeit ist. Die erotischen Verse Tschernichowskis atmen Frische, Gesundheit, Lebensfreude. Die Leidenschaft,

die er besingt, ist stark, feurig, unbezwinglich. Sie berauscht, aber gleichzeitig erhebt sie, macht sie gesund, stark und vollblütig. Und kein besseres Gegengift gegen den Jahrhunderte alten Asketismus des Ghettos gibt es als dieses Feuer der Leidenschaft, dem Preis und Ruhm nicht nur im „Tatarischen Liede" gezollt wird.

Und dieses Streben zu einem vollen Ausdruck der Lebenskräfte, zusammengeschmiedet durch gemeinschaftliche Wege, fühlt man nicht bloß in den erotischen Gedichten Tschernichowskis. „Nicht die Augenblicke des Traumes oder der Traumerscheinung liebe ich in der Natur," sagt er in einem seiner Gedichte, „sondern Bewegung und erbitterten Kampf." Ihn begeistert alles Mächtige und Großartige in der Natur. Der Prophet Mahommed, der nicht zuckte, sogar wenn ein Löwe in der Nähe brüllte, ruft in ihm einen andächtigen Schauer hervor („Muchammad"). Der in ungleichem Kampfe gefallene, aber gigantisch mächtige Bar-Kochba, der infolge des Mißerfolges der Seinen den wenig schmeichelhaften Beinamen „Lügensohn" oder „Lügenmessias" erhielt, bleibt für ihn nichtsdestoweniger der „Sternensohn". („Lenauchach Majam.") Die mittelalterlichen Schlösser und Türme, die Jahrhunderte überdauert haben, erwecken in ihm Ehrfurcht vor den „stolzen Geschlechtern" „groß in ihrem Glauben und in ihren Verbrechen", und den Wunsch, alles, was ihm in den Sinn kommt ebenso zu verwirklichen, wie diese freien Geschlechter alle ihre Pläne verwirklicht hatten, vor nichts zurückschreckend: „Hammer sein, der auf dem Amboß lebenformendes Wesen schlägt." Oft wendet er sich an die Elemente der Erde und nennt sie „Brüder", die in unvordenklichen Zeiten sich vom Menschen gesondert haben und nun in ihm nicht mehr den Bruder erkennen — nicht mehr erkennen, daß die Wurzel des Lebens beim Menschen und bei der anscheinend leblosen, in Wahrheit ewig lebendigen und ewig jungen Natur ein und dieselbe ist (Siach kedumim). In einem seiner stärksten Gedichte „Nocturno" wendet er sich an die Elemente der Erde und bittet sie, ihm wenn auch nur einen Teil ihrer eigenen Kraft zu verleihen: ihm die Möglichkeit zu geben, „die Sehnsucht des Wesens zu befriedigen, das ganze Meer des Leidens

bis auf den letzten Tropfen zu trinken, aber auch im Sturmwind flammender Leidenschaft zu wirbeln, trunken zu sein vor Macht und doch ihre Härten zu spüren und der Gottheit in all ihrer Größe ins Antlitz zu sehen. Und wenn der Sturm des Lebens zur Ruhe kommt und sein Tosen verstummt, — dann die Kraft zu haben, ganz und ohne Furcht sich dem Nicht-Sein anzuvertrauen und bei dem ewigen Kreislauf aller Formen und Zeiten eine einzige Masche zu sein im Netz aller ewigen Weltenkräfte, die im Geheimen spinnen und im Offenen weben, das niemals gelöste Rätsel des Lebens . . ." In dem Gedichte „Waldeszauber" (Kismei Jaar) schildert er die Verwandtschaft der Seelen, die zwischen dem Menschen und den beseelten, ja sogar nicht beseelten Bewohnern des Waldes besteht. Die mit Moos bewachsenen Steine und die aus dem Schoße der Erde sich schlängelnden Bächlein, das Lager des Hasen und die Höhlung des Maulwurfs, der Ameisenhügel und die Familien der Pilze, alle sind ihm gleicherweise teuer, alle begrüßt er mit den Worten: „Seid mir gegrüßt und lebet! Gepriesen seien unter Euch die Unscheinbarsten wie die Größten!" Er bedauert, daß er die Gespräche der Gräser nicht versteht und die Gedanken der Bäume nicht kennt, aber er ist überzeugt, daß es etwas gibt, was das Murmeln der Wellen und das Flüstern der Zweige versteht, dem es Leid ist um die Traube des Weinstockes, wenn ihre Hülle erst zu spät sich rötlich gefärbt; etwas, das mit mitleidiger Liebe den Stamm der gebrochenen Fichte küßt, dem die Eiche mit ihrem Haupte zunickt und mit dem der Wind im Vorüberstreifen spricht. Es gibt etwas, was in der Nacht mit den weisheitsvollen Pilzen heimlich flüstert, das mit der Wasserspinne spielt, die in der Pfütze schwimmt, sich an dem Glücke der Mutter halbflügger Kleinen im Nestchen der schwarzen Drossel freut und das die geschäftige Eidechse mit einem Pfiffe warnt: Gib acht! Der Feind ist im Grase. — Etwas muß da sein, was Trauer anlegt und den Teil des Waldes beweint, der zum Tode durch das Beil verurteilt ist im Namen der Industrie!

Dies ist das Verhältnis Tschernichowskis zur Natur. Die Elemente der Erde, der Wald, das Feld, das Bächlein, Eidechse

und Pilze, das alles sind seine Blutsbrüder, all dies hat eine Wurzel, einen Grund, einen Lebensquell, das Ein und All (ἓν καὶ πᾶν), welcher der Eckstein in den Weltanschauungen der großen hellenischen Denker war, und das den nicht minder großen Denkern Judas völlig ferne lag, deren einzigem Gotte die Natur nur „Lehm in der Hand des Töpfers“ war . . .

Und die grenzenlose Liebe Tschernichowskis zum Griechenland Homers und Anakreons zeigte sich in einer ganzen Reihe seiner nietzscheanischen Gedichte. In seiner wahrhaft großartigen „Dejanira“ zeichnet er jenes idealisierte Hellas: „ . . . Ein Land umgürtet von azurblauen Meeren, umspült vom Tanze heiterer lockender Wogen. Ein Land mit Hügeln gekrönt von Fichten- und Oelbaumhainen. Ein Land, wo Quellen und Bächlein aus tiefstem Marmorschoße quellen, den Felsgrotten entspringen und reiner sind als Tränen. In diesem Lande blickt der Himmel träumerisch wie das Auge tiefer Fernen. Dort sind von Wunder und Geheimnis umwebte Tannen- und Lorbeerhaine, geheiligtes Reich des Schweigens, Haine, in deren Schatten groß und still marmorne Tempel stehen wie Dichterträume, erstarrt und zu Stein geworden.

Und in diesem zauberhaften Lande wandeln herrliche Göttinnen, die ihre Schönheit Jahrhunderte lang bewahren, im Blütenglanze ewigen Frühlings, Göttinnen, die das irdische Leben mit reinen stürmischen und zärtlichen Leidenschaften lieben und Liebe zu ihm wecken. Auf ihrem Antlitz steht die strenge Schöne des Marmors, aber in ihrem Herzen lodert das Feuer. Und im Vereine mit ihnen walten dort mächtige Götter-Titanen und erwecken ehrfürchtige Schauer und herrschen mit großer Kraft und Macht, ihre Muskeln gleichsam aus Stahl gehauen. Und sie sind nahe dem Menschenherzen, dem sie Glück und Lebensfreude verheißen. Die Söhne des Landes aber sind frohe, starke, schöne Menschen, in denen Klugheit und Kraft sich harmonisch vereint, und sie selbst sind göttergleich. Ein Geschlecht, das reine Begierden kennt und sich der Ausbrüche seiner Leidenschaften nicht schämt, das stark ist in seiner flammenden Liebe und den Feinden furchtbar in seiner Rache.“

Das ist das hellenistische Ideal Tschernichowskis, ein

Ideal, das dem judaistischen zu ferne liegt, als daß es nicht mit ihm zusammengestoßen wäre. Und tatsächlich der jüdische Dichter neigt die Knie vor der Statue Apollons (Lenochach pessel Apollo) und singt dem ewig jungen Gotte der Hellenen Hymnen des Lobes, dem Gotte eines Geschlechtes irdischer Giganten, das noch Götter auf Erden wandeln sah und sich noch am Leben berauschte und das dem kranken Judenvolke so fremd ist, diesem „Hause der Schmerzen" (Beth Hakoabhim) wie es der Dichter verächtlich nennt. Der jüdische Dichter wendet sich an den hellenischen Apoll und fährt fort: „Ich kam zu dir. Kennst du mich? Ich bin ein Jude. Ewiger Streit ist zwischen uns. Die Wasser des Ozeans, die zwischen den Erdteilen strömen, können mit ihrer Fülle nicht jenen bodenlosen Abgrund ausfüllen, der zwischen uns gähnt. Die Himmel und die weiten Steppen können nicht die Tiefe überdecken, die die Glaubenslehre meiner Ahnen von der Religion der dich Verehrenden trennt." Der jüdische Dichter kam zur griechischen Gottheit, weil ihm die ewige Agonie (gesisa le-doroth) des Judentums unerträglich wurde, weil seine Seele die geistigen Fesseln gesprengt und sich einem lebendigen und irdischen Leben zugewendet hatte. „Das Volk ist alt geworden und mit ihm wurde auch sein Gott alt" ruft der Dichter aus. Aber die Zeit der Auferstehung der Toten ist für das Volk gekommen und zugleich mit ihm wird auch seine Gottheit wieder zu ihrer Jugend zurückkehren, zu den Zeiten der Richter und des Hohen Liedes: „Gefühle, von blutleeren Menschen unterdrückt, erwachen wieder aus der Knechtung, die sie von unzähligen Generationen erfahren haben. Das Licht Gottes verlangt jede Fiber meiner Seele, nach Leben verlangt jeder Nerv. Licht und Leben — und so kam ich zu dir. Ich kam zu Dir und neige mich vor deinem Standbilde, denn dein Standbild ist das Symbol alles Lichten im Leben. Ich neige die Knie und falle aufs Antlitz vor allem, was gut und edel, vor allem, was erhaben im ganzen Weltall ist, vor allem, was schön in jedem Wesen, vor allem Sprießenden und Werdenden in den verborgensten Geheimnissen der Natur. Ich neige mich vor dem Leben, vor der Kraft, vor der Schönheit. Ich neige mich vor all

den herrlichen Tugenden, die stark und kräftig die leichenhaften Menschen, die Menschen der Verwesung vertrieben haben, die das Licht wegnahmen bei meinem Allmächtigen (Schaddaj) — dem Gotte der geheimnisvollen Wüsten, dem Gotte der waghalsigen Eroberer Kanaans, den sie mit den Riemen ihrer Tephillin gefesselt haben."

Der Apollo dieser Judäo-Hellenen ist auch Jehowa, aber es ist der ursprüngliche Jehowa, der Jehowa der Richterzeit, Jehowa Schaddai. Dieser Jehowa liebt die Kraft nicht weniger als Apollo; er ist es, der aus dem Munde der in einem ganzen Zyklus von Gedichten (Mechesjonoth nebhiei hascheker „Aus den Weissagungen der Lügenpropheten) rehabilitierten jüdischen „Lügenpropheten" spricht, die den asketischen Idealen der rigoristischen Moralisten entgegengetreten sind. Erst als diese Moralisten Oberhand behielten und der jüdische Staat verschwand und der lange und lichtlose Galuth begann, erst dann konnte es geschehen, daß die Zeloten (Kannaïm), diese großen Kämpfer für die Befreiung des jüdischen Staates, des zweiten Tempels vom römischen Joche, die Bezeichnung „Unruhestifter" (Birjonim) und „Rowdies" (Parizim) erhielten. Die von ihnen an den Tag gelegte Kraft, ihr Heldenmut und ihr Durst nach freiem nationalen Leben werden ihnen jetzt nicht mehr als Verdienst, sondern als Schuld angerechnet. Und als man die aus Palästina Vertriebenen fragt („Mischirej hagolim" Aus den Liedern der Verbannten), was aus den Grabmalen dieser feurigen Patrioten geworden ist, lautet die bitterironische Antwort:

Die Hunde fragt, die ihr Aas umschleichen,
Die kommenden Winde auf allen Straßen,
Die Vögel, die ihnen die Augen ausfraßen,
Doch ja nicht ihr Volk und seine Gelehrten,
Die lachten, wenn sie Begeisterte hörten,
Denen sie doch ihre Größe nicht gönnten.

So schilt Tschernichowski sein Volk. Und wie Bialik wirft er ihm Welkheit und Schlappheit vor. Wenn wir aber die große geschichtliche Dichtung Tschernichowskis lesen „Baruch von Mainz" (Baruch mi Magenza), die trotz ihrer

historischen Grundlage und ungeachtet dessen, daß sie anderthalb Jahre vor dem Kischinewer Pogrom geschrieben wurde, wie ein Pendant zu Bialiks obenerwähnter „Erzählung vom Pogrom“ erscheint, werden wir wieder gewahr, daß zwischen diesen zwei jüdischen Dichtern ein gleicher Abgrund gähnt, wie zwischen Jehowa und Apollo.

Die Handlung geht im katholischen Mainz des XI. oder XII. Jahrhunderts vor sich. Der Pöbel überfällt die Juden, plündert ihr Eigentum, brennt, wütet und mordet. Sein Leben kann der Jude nur durch seinen Uebertritt zum Katholizismus retten. Sehr wenige Juden entschließen sich hierzu. Das Weib des Juden Baruch von Mainz ist durch die blutdürstigen Pogromhelden gemordet worden, und seine zwei Töchter tötet Baruch mit eigener Hand: „So habe ich das erste Opfer gebracht seit den Tagen, da wir in der Verbannung sind und unser Tempel zerstört ist,“ sagte er, „denn ich konnte die Schmach meiner Töchter nicht ertragen. Ich konnte sie nicht in die Hände des Feindes fallen lassen, — in die Hände eines Volkes, das nach Gewalttat und Blut dürstet: ich konnte nicht zulassen, daß sie beim Feinde alle meine Heiligtümer vergessen, die ich um den Preis von Strömen Blutes erkauft habe, und daß ihre Kinder sich in der schreienden Festesmenge befinden, die sich an dem Schauspiel labt, wie die Juden am Feuer rösten . . .“ Aber nach dieser furchtbaren Willensanspannung verdüstert sich Baruchs Verstand — und auf die Aufforderung zum Katholizismus überzutreten, murmelt er ein Wort des Einverständnisses . . . Sofort schleppen sie ihn in die katholische Kirche, wo er stumme Statuen sieht, die doch gleichsam zu ihm sprechen: „Wir sind aus Stein und kein Herz schlägt in unserer Brust: aber darin besteht unsere Kraft und unsere Macht: Die ganze Welt liegt auf den Knien vor unseren steinernen Füßen. Die ganze Welt erzittert beim Auftreten unserer Füße. Neige dich auch du vor uns, Wurm! Wir sind deine Götter!“

Und er neigt sich vor ihnen. Aber diese erzwungene Anbetung ruft in ihm ein so starkes Haßgefühl gegen seine Unterdrücker hervor, daß aus seiner Brust sich furchtbare,

nirgends sonst in der jüdischen Literatur begegnende Flüche losringen. Ins Kloster gebracht, sinnt er den ganzen Tag über den Plan seiner Rache. Und in später Nacht zündet er das Kloster an und mit ihm die ganze Stadt und er selbst, fast wahnsinnig, eilt zum Grabe seiner vor kurzem ermordeten Frau und bei diesem Grabe berichtet er der Toten in einer wilden Phantasie alles, was er getan hat, und erfreut sich an dem großartigen Feuerwerke, der Frucht seiner fürchterlichen Rache.

Wie stark und tief unterscheidet sich diese Stellung zum Pogrom von der Bialiks! Bei Tschernichowski macht sich der ganze, seit Jahrhunderten kochende Haß gegen die mittelalterlichen Bedränger in wilden Verfluchungen und fürchterlicher Rache Luft, während bei Bialik die Erbitterung über die Welkheit des jüdischen Volkes sich in Vorwürfen gegen das jüdische Volk selbst äußert, Vorwürfe, die wie Hammerschläge auf den Amboß niederfallen . . .

Das ist kein Zufall. Bialik stellt das Judentum hoch, aber die Judenheit tadelt er. Tschernichowski, der dem Judentum als Nietzscheaner gegenübertritt, hält dagegen die Judenheit im ganzen für voll Gesundheit und Kraft. Davon zeugen seine überaus schönen Idyllen, in denen sich ein hervorragendes, episches Talent offenbart. Diesen Idyllen fehlt jede Tendenz und fast jede Handlung. Und nichtsdestoweniger bringen sie uns unmerklich eine neue Ansicht über die Mittelschichten der gegenwärtigen Judenheit, besonders in Südrußland und in der Krim, bei, wo Tschernichowski geboren wurde und seine Kindheit und Jugend verbracht hat. Diese Schichten bewahren das jüdische Ritual und halten die jüdische Tradition heilig. Aber sie sind nicht fanatisch. Sie treten mit der sie umgebenden Landesbevölkerung in Berührung, empfangen ihren Einfluß, beeinflussen auch sie. Sie sind praktisch, energisch, scharfen Verstandes und lebensfroh. Ihnen erscheint das jüdische Ritual überhaupt nicht als Quell der Entsagung, Sabbat, Feiertage, Hochzeiten und andere ähnliche Feiern und Feste bringen in ihr Leben Frohsinn und Licht und schaffen ihnen irdische Freuden; diese anspruchslosen Familienfeiern („Simchoth“) stellt Tschernichowski in einer

Reihe entzückender Idyllen dar, so „Sabbathausgang" („Mozaei Schabbath"), „der Thoraumzug" (Hakkaphoth) und insbesonders „die Beschneidung" (Berith milah) „eine Idylle" die in der Breite ihrer Bilder und ihrer plastischen Vollendung wie auch in der epischen Ruhe, die über sie gebreitet ist, mit Goethes „Hermann und Dorothea" kühn in eine Reihe gestellt werden kann. Solche Meisterwerke sind auch die Idyllen „Lebhibhoth meschuschaloth", „Der kranke Berle" (Berle hacholeh) „An einem heißen Tage" (Kechom hajom), „Der zerbrochene Löffel" (Hakkaph haschebhurach) u. a. Zu solch objektiver und gleichzeitig damit schöpferischer grundlegender Gestaltung des Lebens erhob sich in der hebräischen Literatur nur Mendele Mocher Spharim, aber er, der auf den Autor der Idyllen bestimmend eingewirkt hatte, schilderte ein ärmlicheres Leben, und sein großer Pinsel malte niemals so breit wie der Pinsel des Judäohellenen Saul Tschernichowski. Ueber diese Idyllen ist, vielleicht gegen den Willen des Dichters, das unsterbliche Geheimnis des Judentums gebreitet: alles Irdische ist vergeistigt und alles Geistige — dank der Durchdringung mit schönen Zeremonien — ist irdisch geworden.

Was ist nun das Ideal dieses jüdischen Dichters mit der griechischen Seele?

In seinem Gedichte „Credo" (Ani maamin) formuliert er sein Ideal als Synthese alles Gesunden, was im Judentum ist mit allem Schönen des Griechentums, er glaubt an ein in seinem Lande wieder jung, froh und stark gewordenes Volk, das für Wahrheit und Schönheit mit den anderen Völkern dereinst kämpfen wird.

Das ist das Ideal des Dichters der jüdischen Wiedergeburt. Er begnügt sich nicht allein mit dem unirdischen, fleischlosen Leben. Er ersehnt Befreiung, nicht nur von den Fesseln der Jahrhunderte alten Knechtschaft, sondern gleichzeitig von dem Drucke der Vorurteile. Er hofft mit den Propheten auf das Schwinden des Völkerhasses, aber die prophetische Wahrheit geht bei ihm Hand in Hand mit der Schönheit, dem vergötterten Ideal der Hellenen aller Zeiten.

Jüngere Dichter als Bialik und Tschernichowski sind Jakob Kohen und S. Schnejur, die in ihrem Weltgefühl Tscherni-

chowski näher treten als Bialik. Aber sie gehen noch weiter als selbst Tschernichowski. Sie kämpfen nicht mehr mit dem Judentum im Namen des Hellenismus. Sie nehmen das moderne Leben mit seiner irdischen Kultur als etwas Gegebenes, und wenn sie mit ihm kämpfen, so tun sie es bloß als Menschen und Dichter, die der jüdischen Nation angehören und hebräisch schreiben. Während Tschernichowski mit Kraft das irdische Leben, Liebe und Natur an sich reißt, hat sie Jakob Kohen liebgewonnen und empfängt sie gleich etwas Gebührendem, als eine höhere Gabe des Himmels an auserwählte Menschensöhne, welchem Volke auch immer sie angehören mögen. Jakob Kohen ist der typische Neuromantiker. Es ist eine besondere Weichheit in seinen erotischen Gedichten und eine eigene Unmittelbarkeit in jenen seiner Naturschilderungen, in denen er sich nicht bemüht, „Macht“ und „Empörung“ auszudrücken. Seine Sprache ist reich und zart, biegsam und geschmeidig, aber ohne Kraft und Größe. Gedichte wie „Ich kannt ein schönes, schwaches Mädchen“, „Die Königin des Morgens“ (Melecheth Haboker) und insbesondere „Der Sonnenuntergang“ (Schekiath hachamah) duften gleich Rosen. Schwächer ist er dort, wo er Nietzsche nachahmt. Wie Tschernichowski besingt auch er die Zeloten (Birjonim und andere Gedichte); aber während die Lobeshymnen auf sie bei Tschernichowski vor Kraft sprühen, heftig, kurz und abgerissen, fühlt man bei Cohen Affektiertheit und Rhetorik und Längen machen sich bemerkbar. Seine Muse ist stark genug, um den stillen Glanz der Natur und die matten Wonnen der Liebe zu schildern, aber sie genügt nicht für stürmische und kriegerische Motive. Sein poetischer Stil ist in dem — seinen bei weitem nicht etwa alltäglichen Talenten zugänglichen — Gebiete des dichterischen Schaffens fast vollendet in seiner tadellosen Geschliffenheit und in seiner vollen Uebereinstimmung mit dem Gegenstande.

Der größte unter den Jüngeren ist S. Schnejur. Er beherrscht vor allem das, was Jakob Kohen nicht besitzt. Er verfügt über eine ungewöhnliche Kraft und Tiefe des dichterischen Gedankens, er ist originell und kühn in seinen

Stoffen und in seinen Bildern, seine poetische Kühnheit macht vor nichts halt, er kämpft mit Gott wie Bialik und Tschernichowski, aber während die letzteren nur mit dem Gotte Israels kämpfen, kämpft Schnejur mit dem Weltgott überhaupt und mit dem jüdischen nur soweit, soweit er ein Welt- und nicht ein spezifischer Judengott ist. Dafür ist sein Gedicht „Am Ufer der Seine" (Al-choph ha-Seïna) charakterisch, in dem er sowohl den der Vergessenheit anheimfallenden Talmud und die leerwerdenden „Bathej-Hamidrasch" und „Jeschiboth" begräbt, als auch die Erbauer von Nôtre-Dame und die christliche Frömmigkeit. Und in seinem großen Gedichte „Zu den Klängen einer Mandoline" sucht er die Gründe für das Verschwinden der Schönheit auf Erden und findet sie in der Religion überhaupt, nicht aber etwa in der jüdischen im besonderen. Und wenn er in einer anderen Dichtung „Es wird sein am Ende . . ." (Wehajah beachrith) das prophetische Ideal ewigen Friedens und absoluter Gleichheit angreift, so sind seine Geschosse mehr gegen die sozialistische „Gleichmacherei" gerichtet, als gegen das prophetische Judentum. Nur Ton und Stimmung bleiben bei ihm spezifisch jüdisch. In seiner schönen lyrischen Dichtung „In den Bergen" (Beharim) beweint er die Entfremdung des Sohnes des Ghetto und des Galuth von der freien gesunden Bergluft und er weist darauf hin, wie Abstraktion und Doktrinarismus das „Volk des Buches" getötet haben, wie sie alle seine menschlichen Gefühle verkehrt und wie kraft-, fleisch- und blutlos sie es gemacht haben. Aber all das wird erzählt, um die lyrische Dichtung mit einer sonderbaren „Frühlingserzählung" zu schließen, die wenig mit Juden und Judentum gemein hat.

Schnejur besingt wie Tschernichowski das Feuer der Leidenschaft. Aber während bei Tschernichowski auch die Leidenschaft in sonniges Licht getaucht ist und in sich etwas Zartes und Strahlendes birgt, hat die Leidenschaft bei Schnejur in dem Rausche ihrer eigenen Kraft etwas Tragisches und Furchtbares. Darum spricht Schnejur so oft vom Tode, von Nacht und Finsternis. Bei diesem so jungen Dichter, der in seiner poetischen Kühnheit vor nichts zurückschreckt,

schlägt das Düstere sogar durch die Hülle trunkener Freude durch. Er dringt allzuheftig hinter den Vorhang des Lebens, hinter dem sich Tod und Dunkel birgt. Er ist ein Dichter der Großstadt, ein Dichter von großer Weite und Schwung. In seiner großen Dichtung „Chäsion Maschimamon“ (Vision der Oede) stellt er die Uebersättigung des modernen Menschen dar: — das Weib, der Ruhm, auch der erneuerte Kult Apollons und der Venus, können den Sohn der Großstadt nicht vor der Langeweile retten, die ihn verfolgt, weil ihm alles erreichbar und erlaubt ist. Das Bewußtsein der Relativität der Moral, der Erkenntnis, des Rechtes, der Schönheit, das Bewußtsein, daß alles vergänglich ist, daß die moderne Menschheit keinen Gott, kein Ideal und nichts Absolutes hat und der horror vacui ist dem Menschen des XX. Jahrhunderts furchtbar. Noch furchtbarer aber ist er dem modernen Juden, dem Sohn eines Volkes ohne Boden, das sich von seiner eigenen Kultur abgewandt hat und sich eine fremde nicht zu eigen gemacht hat. Wo ist die Rettung zu suchen? Der Dichter sucht sie ähnlich wie Baudelaire in der Sünde. Aber auch der Sünde wird er überdrüssig und er wendet sich der ewigen Mutter und Trösterin, der Natur zu. Dies ist das Ziel seiner bereits erwähnten lyrischen Dichtung „Beharim“ (In den Bergen), in der er alle Schönheiten der Schweizer Gebirgsnatur aneinanderreiht. Es ist in dieser Dichtung eine Symphonie von Farben und eine Skala von musikalischen Klängen, es sind in ihr dichterisch-philosophische Gedanken, die sie den besten Dichtungen der Weltliteratur würdig anreihen.

Aber als jüdischer Dichter kann Schnejur der Natur allein nicht leben. In einer anderen lyrischen Dichtung „Im zelilei hamandolinah“ (Zu den Klängen der Mandoline) wendet er sich nach erbitterten Ausfällen auf die Religion überhaupt, die nach den Worten des Dichters die Lebensfreude auf Erden getötet hat, Rom zu, der Zerstörerin Judas. Rom wollte Jerusalem vernichten, Rom verbrannte den Tempel Jehowas, verstreute seine Söhne, zerstörte seine Heiligtümer. Aber Jerusalem hat sich gerächt. Es gab Rom einen Gott. Und gleichzeitig mit diesem Gott hat Jerusalem die ganze

griechisch-römische Kultur und ihre Erbin, die Kultur Europas judaisiert:

„Siehe: Gibt es ein Land, auf das mein Gott nicht den Stempel meines Blutes, meines Geistes und der Schönheit Galiläas gedrückt hätte? Gibt es ein heiliges Buch, aus dem nicht das Murmeln der Wasser des Jordans und das Rauschen der Wälder des Libanon dringt? Gibt es einen Palast oder einen Tempel, wo nicht der Wiederhall der Werke Moses und der Psalmen Davids hörbar wäre? Gibt es irgendwo Leinwand, Marmor oder Bronze, die nicht in der Sprache der erwachenden Materie von den Visionen meiner Propheten und ihrer lichten Prophezeiungen stammeln, von dem Tau der Urzeit, der auf den Legenden der Bücher der Genesis liegt, von der herbstlichen Schönheit und Sehnsucht des Koheleth, von dem Freudenhymnus des „Hohen Liedes" und dem Dufte seiner Weingärten und dem geheimnisvollen Zauber meiner Propheten? — Wie das feine Aroma des Paradiesapfels macht sich mein Wohlgeruch fühlbar unter den Düften der grünenden Blüten und alle Völker erquicken sich daran und wissen es nicht. Ich ward ein geheimnisvoll-dunkler Klang in der klaren Melodie deiner (d. i. der römisch-europäischen) Völker. Das ist meine ewige Rache, daß du mich zerstört hast!"

Aber es gibt noch eine andere Rache. Unter jungen Edelleuten, denen erst kürzlich ihr Adel verliehen wurde, lebt jetzt ein verarmter, aber alter und echter Adeliger, von dem die jungen Edelmänner Adelswappen und Titel geborgt haben, d. h. auf seinem geistigen Reichtum beruht ihre Wohlfahrt, aber sie wollen den Wechsel nicht zahlen. Sie haben Israel zu seinen Lebzeiten beerbt, und sind nun bereit, seinen Wechsel für eine Fälschung zu erklären. Und das schöpferische Volk, das die ganze Welt geistig bereichert hat, ist jetzt zum Bettler geworden, und bedarf der Gnaden derer, die ihm bei Lebzeiten sein ganzes Vermögen genommen haben . . . Aber ein einziger Schatz blieb diesem Volke, diesem König Lear: Die Verachtung, die grenzenlose Verachtung für diese Emporkömmlinge, die ihn beraubten, eine Verachtung, die sich in Skepsis und Satyre, und in Feind-

schaft gegen die heutige Welt und die bestehende Weltordnung äußert. Die ganze Welt hat ein Bündnis gegen Israel geschlossen und will sein Recht auf Erlösung nicht anerkennen, aber Israel anerkennt weder diese Welt noch die Gerechtigkeit der „Völker dieser Welt", und sogar wenn Jehowa kommen und ihm sagen würde: „Ich bin müde geworden. Zerreiße die letzte Urkunde. Zerbrich mein Siegel. Versöhne dich!" — auch dann versöhnt sich Israel nicht. Es kann nur den Tod Simsons sterben, der in seinem Sterben mehr Feinde vernichtet hat als in seinem ganzen Leben. Aber vorher wird es sein Recht auf Erlösung erringen. Es strebt zur Sonne; zur brennenden Sonne des Orients, dort wo es seinen Messias erwarten muß, den Erlöser des jüdischen Volkes aus Leiden und Not und den Erlöser der ganzen Menschheit von der ewigen Ungerechtigkeit.

Weniger tief, aber haltloser erscheint ein überaus talentierter aber bereits allzusehr die Grenzen der poetischen Freiheit überschreitender Dichter Jakob Steinberg, dessen Lieder gedankenreich und originell sind. Er ist dekadent im vollen Sinne des Wortes. — Spielerisch, zuweilen sehr elegant, aber allzu leicht ist Isaak Katzenelson, in dessen Liedern die ganze heitere Fülle des Lebens klingt. David Schimonowitz ist vielleicht der bedeutendste unter den Jüngsten. Er ist der Dichter des Sturmes auf dem Meere, der Unendlichkeit der Wüste, des nächtlichen Glanzes unübersehbarer Schneefelder. Er liebt Stärke und Kraft und in seinen Versen liegt manchmal bezaubernde Musik. In Erzählungen und Idyllen hat er auch Palästina, wo er eine Zeitlang gelebt hat, geschildert. Jakob Fichmann ist als Kritiker wie als Dichter von Zartheit und Eindringlichkeit. Er ist ein Einsamer, ein Individualist, ihm fehlen oft Reichtum der Farben und Wucht des Ausdruckes, aber er hat einen weiten Horizont und einen Stil von seltener prägnanter Eleganz.

Bevor wir aber von den Dichtern zu den Romanschriftstellern und Erzählern übergehen, müssen wir bei Elchanan Leib Lewinski (1887—1910) verweilen. Er war ein Feuilletonist von Gottes Gnaden. Er war mehr als ein gewöhnlicher Plauderer der Tageszeitungen. Es gibt nicht eine Frage des

jüdischen Lebens, über die sich nicht Lewinski in den 50 Kapiteln seiner Feuilletons und Aufsätze hätte vernehmen lassen, die in den 23 Bänden des Haschiloach unter dem Titel „Gedanken und Taten" (Machschabhoth uma'assim) erschienen sind. In allen diesen erhebt er sich nicht nur zur Publizistik, sondern zur Philosophie, zu einer optimistischen, lebensfreudigen Philosophie des Herzens, die ihren Quell in dem festen Glauben an das Gute und an eine bessere Zukunft seines Volkes und ihre Grundlage in wahrer Lebensweisheit hat. Ein solcher Feuilletonist mußte auch Schöpfer sein. Und tatsächlich schrieb Lewinski eine „Reise nach Palästina in 150 Jahren," worin er vor uns ein fesselndes Bild des neuen jüdischen Lebens im wiedergeborenen Palästina ausbreitet, ein Leben ehrlicher Arbeit, wahrer Freiheit und verständig angewandten Reichtums. Dieses Bild ist weniger phantastisch und sogar anziehender als jenes, das Edward Bellamy in seiner bekannten Utopie „Looking backward" entworfen hat.

Unter den Romanschriftstellern verdient vor allem der in der Blüte seiner Jahre ins Grab gesunkene Jesaja Berschadski (1870—1908) Beachtung. In seinen beiden Romanen „Been matarah" („Ohne Ziel" Tuschiah 1899) und „Neged haserem" („Gegen den Strom") wie auch in seinen zahlreichen kleinen Geschichten zeichnet Berschadski Menschen neuer Art: das jüdische Kleinbürgertum und die Halbintelligenz der letzten Zeit, die aus dem Schoße des patriarchalischen jüdischen Gesellschaftsbaues nach dessen Zusammenbruch alsbald hervorgingen. Im ersten Roman schildert Berschadski in der Gestalt des Adamowitsch einen Menschen „ohne Dogma", ohne Ideal, ohne Glauben, dessen Glaube und Ideal seine Leidenschaft und sein Ehrgeiz waren. Und dies keine schöpferische Leidenschaft und kein fördernder Ehrgeiz, sondern ein zerstörender, ewig in sich bohrender. Die Selbstanalyse und Selbstzerfleischung ertöten in diesen klugen und begabten Menschen die Unmittelbarkeit des Gefühls, die allein die Fähigkeit gibt, das Leben zu genießen und ein nützliches Glied des Volkes und der Gesellschaft zu sein. Da er als Leugner der Religion und der allgemein anerkannten Moral

keinen Gott und keinen Halt hat, „wagt“ Adamowitsch alles bis zur Verführung eines ihm vertrauenden jungen Mädchens, aber das ewige Räsonnieren vergällt ihm auch dieses Wagnis und er bleibt ein gebrochener, halber Mensch ohne höheres Streben, aber auch ohne niedrige Erfolge. — In seinem zweiten Romane versuchte Berschadski den Typus eines aufgeklärten Orthodoxen à la Jawitz zu zeichnen, der „gegen den Strom“ schwimmen will: er erzieht seine Kinder in streng orthodoxem Geiste und trachtet der orthodoxen (misrachistischen) Strömung im Zionismus das Übergewicht zu verschaffen. Aber seine Kinder entgleiten ihm eines nach dem anderen, sein palästinensisches Projekt leidet ebenfalls Schiffbruch und er bleibt allein.

Berschadski war Realist. Er stand unter dem Einflusse der russischen realistischen Schule und in der Schilderung der jüngsten noch nicht erstarrten Wirklichkeit erinnerte er an Boborykin. Aber auch als Psychologe war er recht bedeutend. Nur wenig Poesie war in seinen Werken, er beschrieb mehr als er gestaltete und legte mehr die Ideen und Gedanken seinen Helden in den Mund als er diese Ideen und Gedanken natürlich aus den Charakteren und Handlungen der Helden seiner Romane und Erzählungen hervorgehen ließ. Auch seine Sprache war realistisch und klar, aber bei weitem nicht elegant oder schön.

S i m c h a A l t e r B e n - Z i o n (Gutmann) verfügt im Ueberflusse über das, was Berschadski mangelte: der Weichheit und Verträumtheit seiner Erzählungen entspricht voll seine zarte und schmiegsame Sprache. Vortrefflich versteht er es, die Kinderseele mit ihren kleinen Freuden und Leiden zu malen. Seine Erzählung „Eine gebrochene Seele“ (Nephesch rezuzah) schildert in hellen Farben den Despotismus einer altmodischen orthodoxen jüdischen Familie, welche durch ihre Strenge die lebendige Seele eines Kindes getötet und diese zu nichts fähigen Externen mit „kränklichem Körper und gequälter“ Seele erzogen hat, die Ben-Zion so meisterlich in seiner zweiten großen Erzählung, „Jenseits des Lebens“ (Meebher lachajim) gestaltet hat. Und in seiner glänzenden kleinen Erzählung „Die Versuchung des Frühlings“ (Jezer hara schel abhibh) schildert Ben-Zion die Freude eines jüdischen Knaben,

der vor Pessach aus dem Cheder auf Ferien gelassen wird — vor dem Feste des Frühlings und der Befreiung. Und Verse aus dem Hohen Liede, das am Pessachfeste vorgelesen wird, verschmelzen mit der sich verjüngenden Natur in der Seele des Knaben. — Aber Ben-Zion schrieb nicht bloß Erzählungen aus dem Kinderleben. Seine „Seide“ (Meschi) zeichnet den Typus eines idealistischen Nationalisten, der in einem kleinen Städtchen mit seinem Spießbürgertum und der Enge seines Gesichtskreises verkommt. Sein kleines Meisterwerk „Die Alten“ ist eine entzückende Idylle, in der sich Naives mit Rührendem vereinigt. Seine Skizzen „Einen langen Brief hat sie mir geschrieben“ und „Die Schatzkammer der Heimat“ zeigen die Wirkungen der Pogrome auf jüdische Seelen von höchster Feinfühligkeit für ihre nationalen Heiligtümer. Ueberhaupt sind alle Werke Ben-Zions von warmer Liebe zum historischen Judentum und zu allen nationalen Werten des jüdischen Volkes erfüllt und doch sind frei von Tendenz und tränenseliger Empfindsamkeit.

Josef Chaim Brenner und G. Schofmann sind fast Gegensätze. Brenner ist der Belletrist der Gemeinschaft, Schofmann der des Individuums. Brenner sieht im Judentum, in allen seinen Schichten und allen seinen Klassen, nur einen Fäulnissumpf. In seinen großen Romanen „Zur Winterzeit“ (Bachoreph) und „Rings um den Punkt“ (Misabhibh Lankudah; ins Russische übersetzt in der Zeitschrift „Jewrejskaja Shisn“ April—Juni 1906) wie auch in seinen vielen kleinen Erzählungen schildert er das Leben eines Volkes ohne körperlichen und seelischen Boden, ein Leben gewoben aus Anomalien und ziellosen Leiden: Hunger und unerhellte Finsternis, zu der die verelendete jüdische Masse verurteilt ist, bringen Brenner in äußerst düstere Stimmung: er sieht kein Ende und findet keinen Ausweg. Und nicht minder stimmt ihn die jüdische Halbintelligenz trübe. Die im Talmud erzogenen Zöglinge des Cheder und der Jeschiboth, zerbrechen sich den Kopf mit der alten Scholastik und sind des Gefühles der Wirklichkeit beraubt, während die Radikalen und Sozialisten jüdischer Herkunft, die sich allem Jüdischen gegenüber ablehnend verhalten, sich den Kopf mit einer neuen Scholastik

zerbrechen. Die einen wie die anderen leben von Abstraktionen. Die einen wie die anderen haben das lebendige, pulsierende Leben in fruchtloses Theoretisieren umgewandelt, wobei die letzteren noch an seine Stelle die fremde marktschreierische Phrase oder fremde Angelegenheit gestellt haben, zu der sie kein seelisches Verhältnis besitzen, noch je besitzen können. Solche „Sozialisten" haben auch die lebendige Lehre Marxens in Kasuistik verwandelt. („Zur Winterszeit") Was den Zionismus anbetrifft, haben seine Anhänger dank der Gewohnheit, alles zur Phrase zu machen, ihn abgeschmackt gemacht und aus der großen befreienden Idee wurde ein Thema für leere und rednerische Vorträge. Weder einen seelischen Aufschwung, noch eine lebendige Tat konnte die „menschliche Fäulnis" ertragen. („Rings um den Punkt"). Mehr noch nach Palästina und in das gesündeste und richtigste Werk, in das Werk der Kolonisation des alten Landes und der Anpflanzung einer jungen Kultur haben sie diesen Golusgeist getragen, der zu raisonnieren oder zu handeln versteht, aber nicht zu arbeiten und zu bauen. Diese letzteren Erscheinungen behandelt Brenner, welcher zuletzt in Palästina lebte, in seinen jüngsten Romanen, „Zwischen den Meeren" (Bejn majim lemajim) und in „Von überall" (Mikan u-mikan). Aber auch in den jüdischen Ghettos Westeuropas sieht er dasselbe, ja vielmehr noch weit Schlimmeres: während es in seinen palästinensischen Geschichten viele Lichtpunkte und viele idealgestimmte Persönlichkeiten gibt, ist sein tief nachdenkliches Drama „Jenseits der Grenzen" (Mebher lagolbhulin) voll kalten Entsetzens. Sein Pessimismus ist groß, aber es ist nicht der kühle und verächtliche Pessimismus der lebensübersättigten Epikuräer, sondern der Pessimismus eines glaubenden Menschen mit moralischen Forderungen, der Wandlungen zum Besseren sucht, aber den Weg, der zu diesem Besseren führt, in den gegenwärtigen Bedingungen nicht sieht, in denen sich das durch Verfolgungen und intellektuelle Hypertrophie entartete jüdische Volk befindet. Und Brenner schreit auf vor Schmerz, wird Schriftsteller, Kritiker, Parteimann (er gehört der palästinensischen Arbeiterpartei an) und findet keine Ruhe, nirgends, in nichts . . .

Mit der gleichen traurigen und doch tief gläubigen Entschiedenheit, mit der Brenner gelebt hat, ist er in Jaffa am 1. Mai 1921 als Opfer der Pogrome gefallen.

Schofmann ist ein anderer Schriftstellertypus. Er ist nicht aufgeregt und schreit auch nicht vor Schmerz — er malt. Und malt nicht gebrochene soziale Typen, sondern individuelle. Er zeichnet die jüdische Dekadenz. Seine „Helden" sind originelle, geistreiche, schwer leidende Menschen, aber untauglich, weder im gesellschaftlichen noch im praktischen Leben zu etwas brauchbar, — Menschen, einsam, zermürbt an Geist und Körper, die nur in Reflexionen und Selbstzergliederungen leben. Schofmann zeichnet manchmal auch gesündere Typen, wie z. B. in seinen glänzenden Skizzen „Liebe" (Ahabhah) oder der „Rache des Leierkastens" (Nekamah schel thebath-simrah), aber hier wie dort ist er objektiv, gehalten, sparsam mit Worten und sehr treffend. Er ist ein Meister, der nach den Worten des deutschen Dichters „in der Beschränkung erkannt wird."

U. N. Gnessin (1880—1913) ist der größte Individualist aller hebräischen Künstler, der in seinem kurzen Leben zarte Seelen schilderte und nur Halblicht und Halbtöne verwendete, ein Sucher und Taster, dessen Helden klaglos leiden und an ihrer Einsamkeit sterben. Sein Stil ist von einer in der ganzen hebräischen Literatur einzig dastehenden Anpassungsfähigkeit an die verborgensten innersten Zustände der Seele, wie ein zarter Nebelschleier, der die Kreaturen eigenartig und bedeutsam erscheinen läßt.

Unter den Jüngeren, die noch am Beginn ihres Schaffens stehen, wären als Novellisten und Romanschriftsteller vor allem M. Smilanski, der Schilderer arabischen Lebens in Palästina, A. Kabak mit seinen psychologischen modernen Erzählungen, M. Siku und A. Barasch zu erwähnen.

Die neueste jüdische Belletristik entging nicht dem Einfluss auch nur einer Strömung der modernen europäischen Literatur. Aber man muß anerkennen, daß mit Ausnahme einiger talentloser Nachahmer die hebräischen

Belletristen alle Erscheinungen im Prisma des eigenartigen jüdischen Lebens gebrochen haben, so daß der jüdische Dekadent als Frucht der Anomalien des jüdischen Lebens und jüdischen Denkens erscheint.

ACHTES KAPITEL

Ergebnisse und Aussichten

Résumé. Die Lebenskraft der neuhebräischen Literatur. Die Erfolge der hebräischen Sprache. — Die Aussichten der hebräischen Sprache und Literatur. Die höhere Synthese. Die großen kulturellen Aufgaben.

ES ist ein langer Weg, den die neuhebräische Literatur vom Jahre 1785 an zurückgelegt hat. Er hat die hebräische Publizistik über die Anklagen der Aufklärung zum Nationalismus und Zionismus geführt und über diese zum Universalismus, (der sich vom Kosmopolitismus ebenso unterscheidet wie vom Chauvinismus), und die hebräische Belletristik über Romantik und Realismus zur Moderne und zur Dekadenz. Viele verschiedenartige Perioden hat die neuhebräische Literatur durchlebt und in jeder die bedeutenden Aufgaben, die sie sich gestellt hat, ehrenvoll und gewissenhaft erfüllt. Als die ersten Strahlen der Emanzipation aufleuchteten, verbreitete die neuhebräische Literatur Licht, kämpfte mit den religiösen Vorurteilen und riß die Jugend hinweg von der unfruchtbaren Kasuistik. In den 60er Jahren verlangte sie religiöse Reformen und ein Jahrzehnt später erklangen in ihr sogar sozialistische Töne. Von Smolenski an schmiedete sie die nationalen Ideale des jüdischen Volkes. Und all die Zeit wuchs und erstarkte sie. Der Weg, den sie ging, war ein aufsteigender. In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts verfügt sie bloß über Begabungen zweiten oder dritten Ranges, in den 50er und 60er Jahren erscheinen die bedeutenden Talente eines Mapu, Lebensohn, Luzzatto, Lewinsohn, denen in den 70er Jahren noch bedeutendere Schöpfer jüdischen Dichtens und Denkens folgten: Gordon, Smolenski, Braudes, Lilienblum und Weiß. Und die letzten dreißig Jahre brachten so hervorragende Poeten und Philosophen wie Bialik und Tschernichowski, Mendele Mocher Sepharim und Perez,

Feuerberg und Berdyczewski, Achad Haam und Neumark. All das zeugt zweifellos von einer gesetzmäßigen, langsamen, aber wahren und richtigen Entwicklung. All dies beweist, daß die neuhebräische Literatur keine Treibhauspflanze, kein künstliches Erzeugnis nationaler Romantik ist, sondern die natürliche Entfaltung des geistigen Schaffens einer lebenden und eigenartigen Kulturnation.

Auch die hebräische Sprache entwickelte sich gleichzeitig mit ihrer Literatur. In ihren ersten Jahren schließt sie sich zu sehr an die archaischen Formen der Bibel an. Aber schon in den 60er und 70er Jahren wird sie selbständiger und bereichert sich an dem Wortschatz des Talmud und Midrasch. Die 80er Jahre bringen die Idee der Wiedergeburt des Hebräischen als Umgangssprache mit sich und die folgenden Jahrzehnte bereichern es durch Tausende von Neologismen und Lehnwörtern aus dem Arabischen und den europäischen Sprachen. Heute ist das Hebräische eine völlig lebende Sprache. Hunderte und Tausende von Menschen in allen Ländern der Erde sprechen sie in Versammlungen und Vereinen, zu Hause und auf der Straße. In Palästina wächst ein Geschlecht heran, für das Hebräisch die Muttersprache ist und das sich seiner ebenso bedient wie der Russe des Russischen oder der Deutsche des Deutschen. Viele Kindergärten, Volks- und Dorfschulen und sogar zwei Gymnasien (in Jaffa und Jerusalem) haben das Hebräische als Unterrichtssprache in allen Gegenständen eingeführt: für Mathematik und Naturwissenschaften, Geschichte und Geographie, Bibel und Talmud, Kosmographie und Literaturgeschichte. Und der Tag ist nicht ferne, wo das jetzt im Bau befindliche Technikum in Haifa und die geplante Universität in Jerusalem Pflanzstätten höherer angewandter und spekulativer Wissenschaften bei Anwendung der niemals völlig abgestorbenen, aber jetzt fast ganz erstandenen Sprache der Propheten und Tannaiten, Jehuda Halewis und Bialiks sein werden.

Und die hebräische Literatur blüht empor. Während sie noch vor 30 Jahren bloß als Mittel zur Aufklärung der Jeschibah-Schüler betrachtet wurde, ist sie jetzt ein eigenwertiges Ziel, richtiger ein nationaler geistiger Wert des jüdischen

Volkes, wie jede Literatur in lebender Sprache für jedes lebende Volk. Wir finden in ihr Uebersetzungen aus Shakespeare und Byron, Hugo und Musset, Schiller und Goethe, Turgenjeff und Tolstoj, Puschkin und Lermontow, Spencer und Nietzsche. Es gibt kein Gebiet menschlichen Schaffens, das nicht irgendwie in der neuhebräischen Literatur vertreten wäre.

Wenn wir so die Ergebnisse der neuhebräischen Literatur während der letzten 125 Jahre kennen gelernt haben, drängt sich uns unwillkürlich die Frage auf: welche Aussichten hat sie? Welche Zukunft kann man ihr auf Grund des uns schon Bekannten aus allem oben Klargelegten vorhersagen?

Uns scheint die Antwort auf diese Frage nicht schwer. Die hebräische Sprache wird ebenso wie der jüdisch-deutsche Jargon unzweifelhaft in Rußland durch das Russische, in Polen durch das Polnische, in Amerika durch das Englische verdrängt. Aber in Palästina lebt sie auf und ist zur Sprache in Haus und Schule geworden. Und das Zuströmen der Kenntnis der lebenden hebräischen Sprache aus Palästina macht sich bereits in allen Ländern der Diaspora fühlbar und wir werden dies in Zukunft noch stärker spüren. So ist die Existenz des Hebräischen als Literatur wie als Umgangssprache gesichert.

Damit ist zugleich auch die Existenz der hebräischen Literatur gesichert. Sie muß nur auch in der Zukunft alle Ideen und Tendenzen, alle Hoffnungen und Stimmungen des jüdischen Volkes wie bisher spiegeln. Auch muß sie das Grundproblem der jüdischen geistigen Kultur entscheiden, um das das jüdische Denken schon seit Jahrzehnten kämpft. Es ist dies das Problem des Verhältnisses von Jüdischem und Allgemein-Menschlichem. Im letzten Jahrzehnt ertönt immer mächtiger und mächtiger in der jüdischen Literatur die Stimme, die behauptet, das die höchsten nationalen Ideen des Judentums nur eine besondere Art der Entfaltung allgemeinmenschlicher Ideen sind. Und Aufgabe der hebräischen Literatur ist die Verarbeitung und Pflege dieser allgemeinmenschlichen Ideen in ihrer nationaljüdischen Form, dem jüdischen Volke zum Nutzen, der ganzen Menschheit zum Heil.

Denn ein Volk, das der Menschheit soviel gegeben hat und noch tatsächlich lebt und schafft, kann sich nicht bloß an seinen Verdiensten in der Vergangenheit genügen lassen. Es kann und muß der Menschheit all das geben, was es in den Jahrtausenden seit der Entstehung des Christentums erarbeitet hat. All das ist in der reichen, nachbiblischen Literatur aufbewahrt in einer sich stufenweise entwickelnden hebräischen Sprache, einer Literatur, die die Fortsetzung der originalsten jüdischen Schöpfung, der Bibel, ist. Deshalb kann nur eine jüdische Literatur in hebräischer Sprache unsere geistigen Werte wahren und mehren. Und wenn es der jüdischen wiedergeborenen Nation beschieden sein wird, noch etwas für die ganze Menschheit zu schaffen, so wird sie dies nur mittels der neuhebräischen Literatur vermögen. Danach streben auch die jungen hebräischen Schriftsteller. Ein ebenso der Zahl nach wie politisch unbedeutendes Völkchen wie das norwegische, konnte Europa Schriftsteller geben, die der Kulturmenschheit neue Horizonte entdeckt haben, sollte dem jüdischen Volke nie mehr bestimmt sein, eine selbständige Rolle in der geistigen Entwicklung Europas zu spielen?

Aber damit das Judentum imstande sei, Europa etwas Neues und wahrhaft Eigenes zu geben, mußte es notwendig vorher bei Europa in die Schule gehen und all das Gute und Schöne zum unveräusserlichen Besitz seiner Nationalliteratur machen, ohne das das Leben jedes Volkes kläglich ist. Deswegen bestehen unsere jungen Schriftsteller so auf der Notwendigkeit, Bücher allgemeinen Inhalts, Originale wie Uebersetzungen, in neuhebräischer Sprache herauszugeben. Nur wenn das nationale Judentum auf der gegenwärtigen Kulturhöhe der fortgeschrittensten europäischen Völker stehen wird, wird es berechtigt sein, Europa die vielhundertjährigen geistigen Erzeugnisse des jüdischen Genius vorzulegen, gereinigt und wiedergeboren durch das allgemeinmenschliche Streben nach Licht, Freiheit und höherer intellektueller und moralischer Entwicklung. Nur dann wird es das Beste der semitischen Kultur mit dem Schönsten der arischen verbinden können. Das wäre dann die höhere Synthese, die die besten Denker und Schöpfer des jüdischen Volkes — und nicht

bloß des jüdischen — seit zwei und einhalb Jahrtausenden angestrebt haben.

Das Judentum feiert seine nationale Wiedergeburt — und die neuhebräische Literatur stellt ihm große allgemeinmenschliche Aufgaben!

AUTORENVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS



